

بسم الله الرحمن الرحيم، بحمدہ وفضلہ علی رسولہ الکریم

۵۱۷

تعارفی بر کتاب نور الانوار:

این کتاب در واقع شامل دو کتاب، یعنی یکی متن و دیگری شرح آن می باشد. نام متن: منار الانوار و شرحش: نور الانوار است.

مصنف منار الانوار: همان مصنف کنز الدقائق است، یعنی؛ ابوالبرکات حافظ الدین عبداللہ بن احمد بن محمود، که در شهر شاف یکی از شهرهای ما و راء النهر زندگی می کردند به همین خاطر ایشان را شافیی می گویند. ایشان عابد، زاهد، متقی و امام کمالی و امامی بودند که با نام **شیخ فاضل** مشهور است. از اساتیدی بلند پایه و طبیل القدر، محدثین و فقهاء، من جمله: شمس الائم محمد بن عبدالنار کمر داری و محضین نجم العلماء علی بن محمد بن علی و ابوالدین خاھر زاده و... استفاده نمودند.

مقام نفه ای ایشان: ابن کمال پاشا می فرماید: علامه شاف از طبقات فقهاء از طبقه ششم محسوب می شوند و بعضی از فقهاء ایشان را مجتهد فی المذهب می دانند. و شاید آخرین نفری باشند که مجتهد فی المذهب بوده است.

ولادت و وفات: در مورد تاریخ وفات ایشان اختلاف است. بعضی ۷۱۰ هـ نوشته اند و **کمر داری** ۷۱۰ هـ **در شاف** که این قول دوم صحیح است. اما تاریخ ولادت ایشان مشخص نیست.

آثار ایشان: ایشان کتاب های متعددی نوشته اند که از جمله ی آنها می توان متن المنار، کنز الدقائق، کشف الاسرار شرح منار الانوار، تفسیر مدارک و... را نام برد.

و اما مصنف نور الانوار (شارح المنار):

نام ایشان احمد و نام پدرشان ابوسعید است. این بزرگوار مشهور به ملا جیون است و سلسله نسب ایشان از این قرار است:

احمد بن شیخ ابوسعید بن عبداللہ بن شیخ عبدالرزاق بن شاه مخدوم که این سلسله به سیدنا ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ می رسد.

اجداد این بزرگوار در دهلی زندگی می کردند که زمانی مرکز علم بوده است و حضرت شاه ولی اللہ نیز از دهلی بودند. و از آنجا به روسایح به نام آمیتی هجرت کردند. ایشان در سال ۱۰۴۸ هـ در همین روسا متولد شدند.

تحصیل علوم : در سن ۱۶ سالگی قرآن مجید را حفظ کردند. از علمای بسیار بزرگ و از فضیلتی آن زمان استفاده کردند. و از سرزمینی علم حاصل کردند که امروزه به آن اروپا می گویند. و از آسیا و آفریقا نیز علم حاصل کردند. از ملا لطف الله گوروی جهان آبادی سند فراغت را حاصل کردند و بعد از آن بر مسند صدارت تدریس نشستند.

ملا جبرین افغانی سازه وضع، قریب الطبع و خوش مزاج بودند که از تکلفات زمانه ماطوان بیگانه بودند.

در سن ۲۱ سالگی از اجمیر به دهلی رسیده و شروع به تدریس کردند. به شاه جهان پادشاه آن زمان بوز ضربه رسید. شاه برای فرزندش بنام آوونگ زیب عالمگیر، این بزرگوار را به استادی برگزیدند.

در سال ۱۰۳۰ هجری در شهر دهلی وفات نمودند. ابتدا در دهلی دفن شدند و بعد از ۵۰ روز جنازه ایشان به آمیتی انتقال داده شد. و در مدرسه ی تأسیس شده خوش، دفن گردیدند. انا لله وانا الیه راجعون. رحمهم الله رحمة والعهة

توجیه!

در این دفتر چه تا صفحه ۳۴ تمام مسائل با توضیح و تفصیل نوشته شده اند. و بنا بر دلائلی از صفحه ۳۶ تا صفحه ۷۵، به تقریفات و مواضع مختلف کتاب که به طور سلیقه انتخاب شده اند، پیوسته شده است. سپس به خاطر یافتن فرصتی اندک، دوباره همان توضیح و تفصیل را که تا صفحه ۳۴ رسانیده بودیم، از صفحه ۷۵ تا حصه ای کوتاه از موضوع امر را ادامه داده ایم و در آخر نیز احکام مشروعه را که عبارتند از غریبه و رخصت، نیز افزوده ایم.

در آخر از همه نما غرض آن معذرت می خواهیم که به خاطر نبودن فرصت کافی، نتوانستیم سروری دوباره برای دفتر چه داشته باشیم تا که انتباهات موجوده آن را اصلاح نماییم. اگر از دوستان برای کسی این فرصت میسر گردید به اصلاح این دفتر چه بپردازد. و اگر نیازی بود که تمام مسائل توضیح داده شوند اما برای آیندگان مفید واقع شود، پس به این بپردازد و در ضمن برای آن ترتیبی جالب تر و سبک نوشتنی بهتر را در نظر گرفته، بنویسد. و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین.

اصول الفقهاء : اصل فقه را به دو گونه تعریف می کنند : (۱) حد اضافی (۲) حد لقی
« حد اضافی » آن را گویند که مضاف و مضاف الیه جداگانه تعریف شوند . و « حد لقی » آن
است که مضاف و مضاف الیه با هم تعریف شوند .

حد اضافی اصول فقه : « اصول » جمع اصل بوده و لغظ « اصل » به معانی گوناگونی
استعمال می شود : (۱) « مایبنتی علیها غیره » (۲) راجع (۳) قاعده (۴) دلیل
(۵) استصحاب .

« فقه » : علم بالاحکام الشرعیة الفرعیة من ادلتها التفصیلیة .
تعریف امام ابوحنیفه رحمه الله برای فقه : معرفت النفس مالکها و ما علیها .
نکته : احکامی که مربوط به عمل است را فروعی و احکام مربوط به اعتقاد را اصلی می گویند .
یاد آوری : امام ابوحنیفه رحمه الله می فرماید : دانش حلال و حرام و طایر و ناجز را فقه می گویند و نزد
صوفیه مجموع علم و عمل را فقه می گویند .

حد لقی اصول فقه : علم بقواعد یتوصل بها الی الفقه علی وجه التحقيق
« دانش قواعدی را می گویند که به ذریعه ای آن فقه به دست می آید و نام آن قواعد را اصول فقه
می گویند » .

انگیزه و وجبه تألیف کتاب نور الانوار : ملا یحیی صاحب کتاب الله می فرمایند : کتاب « المنار » از
بین همه ی کتاب های اصول از لحاظ متن و عبارت بسیار مختصر تر و به اعتبار نکات و درایات بسیار
جامع بوده است که هیچ یک از شارحین گذشته کاملاً به حل آن قیرداخته اند و اگر چه داخه اند از خطا
و اشتباه در امان نبوده اند ؛ زیرا بعضی از شرح ها به علت اختصار بیش از حد بر اطلاق قابل درک
نیست و بعضی هم به سبب طولانی بودن کلام ، مطالعه ی آن خسته کننده بود . و از دیر زمانی ذهنم
مشغول بود که شرحی بر آن بنویسم تا تمام سائل پیچیده و دشوار آن حل شود و بدون کوچکترین
انتقادات و تعجیبهای به اعتراضات و فکرها سوال و جواب ها که از جانب شارحین گذشته مطرح شده ،
مشکلات این کتاب را واضح بنمایم . ولی به سبب کارهای زیاد و نبودن فرصت ، مدت طولانی ای

این فرصت برایم فراهم نشد، تا اینکه به حرمین شریفین مشرف شدم و بعضی از دوستان مخلص و ارادتمندان که از خطیبان حرم شریف و مسجد نبوی بودند از من خواهش نمودند و بتجدری اصرار کردند که برایم هیچ عذری باقی نماند و من هم برای برآوردن خواسته و آرزوی ایشان با دودی از قیل و قال شروع به نوشتن شرح نمودم و آن را «نور الانوار فی شرح المنار» نام نهادم.

قول صاحب المنار: «الحمد لله الذي هدانا الى الصراط المستقيم»

تکلیف: در «هدانا»، «هدا» فعل ماضی است که از هدایت گرفته شده است.

سوال: معانی هدایت را ذکر کرده و قاعده و روش تشخیص معنی هدایت را نیز بیان کنید؟

جواب: معانی هدایت: (۱) الدلالة الموصلة الى المطلوب (ای الايصال الى المطلوب).

(۲) الدلالة على ما يوصل الى المطلوب (ای إراءة الطريق).

(مثال معنی اول: شخصی از شما محل محمد آباد را می پرسد، شما دست او را گرفته و به محمد آباد می رسانید به این راهنمایی، راهنمایی می گویند که رساننده به مطلوب است. مثال معنی دوم: شما شخص را به خود محمد آباد نمی ببرید بلکه به او راه را نشان می دهید که این آبگالت را مستقیماً برده به محمد آباد خواهد رسید).

قاعده و روش تشخیص معنی هدایت: (می توان روش تشخیص را در دو قاعده ذکر نمود:)

قاعده ی اول: الف) اگر «هدایت» منسوب الی الله باشد پس معنی اول (یعنی ایصال الی المطلوب) مراد است. ب) اگر «هدایت» منسوب الی الرسول أو القرآن باشد پس معنی دوم (یعنی إراءة الطريق) مراد است.

قاعده ی دوم: الف) اگر «هدایت» به سوی مفعول دوم بدون واسطه متعدی باشد پس معنی اول (یعنی ایصال الی المطلوب) مراد است. ب) اگر «هدایت» به سوی مفعول دوم با واسطه ی «الی» یا «إلى» یا «عالم» متعدی باشد پس معنی دوم (إراءة الطريق) مراد است.

قول الشارح: و ههنا ان نظر الى انه منسوب الى الخ

اعتراضی: جلوتر معانی هدایت و قواعد تشخیص معنی هدایت را در هر مقام، خواندیم. پس بنا بر قواعد ذکر شده، در عبارت مانت «الحمد لله الذي هدانا الى الصراط المستقيم»، هدایت به کدام یک از دو معنی می آید؟ زیرا در اینجا هدایت منسوب الی الله است و می طلبد که معنی آن «ایصال الی المطلوب»

باشد و متعدي بودن آن به طرف منقول دوم بواسطه «إلى» می طلبد که معنی هدایت «ارادة الطريق» باشد. و این هم از مستلزمات است که هر دو معنی نمی تواند در یک وقت مدنظر گرفته شوند؟
 جواب: اولاً فاعل فعل «هدا» لفظ جلاله «الله» نیست بلکه فاعل آن «رسوله» است و تقدیر عبارت این گونه می شود: «الحمد لله الذي هدانا لهذا...». و در این صورت نسبت هدایت به طرف رسول است و در این صورت هدایت به معنی «ارادة الطريق» بوده و متعدي بودن بواسطه «إلى» نیز معنی «ارادة الطريق» را می رساند. پس هیچ اعتراض وارد نمی شود.
دوماً فاعل فعل «هدا» فقط لفظ جلاله «الله» است و لفظ «إلى» فقط برای تاکید و تقویت ذکر شده است پس فعل هدایت بدون واسطه متعدي شده و معنی «ایصال الی المطلوب» را می رساند. در اینجا هم جایی برای اعتراض باقی نمی ماند.

یاد آوری: صاحب نودالانوار می فرماید: هر دو جواب خالی از تکلف نیست یعنی هر دو جواب اعتراض وارد می شود (تفصیل را در قوت الاخیار بگردید). قول الشارح: و الصراط المستقیم هو... الخ
 سوال: صراط مستقیم را تعریف کنید؟ الصراط المستقیم هو الصراط الذي يكون على الشارع العام ويسلكه كل واحد من غير ان يكون فيه اثقات الى شعب اليمين والشمال وهو الذي يكون معتدلاً بين الإفراط والتفريط.
 «راه راست راهی است که بر شاهراه اصلی باشد و هر کس بتواند در آن بدون اثقات و تمایل به چپ و راست آن را پیمايد و راهی میانه بین افراط و تفريط است».

سوال: مصادیق صراط مستقیم را بیان فرمائید؟ جواب: (۱) مصادیق صراط مستقیم شریعت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم می باشد به دلیل اینکه در دین اسلام نه زیاده دینی وجود دارد و نه سستی (یعنی) از افراطی که در دین موسی و تنزیطی که در دین عیسی علیهما الصلوة والسلام قرار داشته است، به دور بوده بلکه متوسط میان آن دو می باشد. (۲) مصادیق دوم صراط مستقیم عقائد اهل سنت و جماعت است؛ چون عقائد اهل سنت و جماعت نسبت به عقائد جبریه و قدریه معتدل است؛ چون در عقائد قدریه افراط است و در عقائد جبریه تفريط است. (۳) صراط مستقیم (معتدله نسبت به عقائد خارج و داخل، شیعه و معتزله نیز معتدل است) بر آن طریق و سلوکی صادق می آید که جامع بین عقل و محبت است؛ چون که عشق تنها، انسان را مجذوب کرده و عقل محض انسان را بر این ایده پرورش می دهد که کارهای خلاف عقل (مانند عقده قهر) را انکار کند.

قول صاحب المنار: «والصلاة على من اختص بالخلق العظيم»

سوال: در این عبارت مراد از «من اخص بالخلق العظيم» چه کسی می باشد و علت نام نبردن ایشان چیست؟ جواب: مراد از «من اخص بالخلق العظيم» پیامبر صلی الله علیه و آله است و علت این که صاحب منار نام ایشان (ص) را به صراحت ذکر ننموده این است که مختص بودن پیامبر (ص) به این صفت به گونه ای در اذهان و دل مردم جای گرفته که تصور شخص دیگری ممکن نیست.

سوال: «خلق» را تعریف کنید؟ الخلق هو ما كُنَّ يصدر عنها الافعال بسبب هولتها

در خلق عبارت است از ملكه و صلاحیتی که کارها به آسانی از آن صادر می شود.

سوال: در مورد اینکه خلق عظیم پیامبر (ص) چه بوده چند قول وجود دارد، آنها را شرح دهید؟ جواب: ۱) ام المؤمنین عایشه رضی الله تعالی عنها فرموده اند: همه ی خلق عظیم پیامبر (ص) قرآن بود. یعنی، خلق عظیم ایشان عمل به قرآن است و برای آنحضرت (ص) عمل کردن به قرآن بدون تکلف و از روی فطرت و عادتشان بوده است.

۲) برضی نوشته اند: خلق عظیم عبارت از سخاوت در دنیا و آخرت و انابت الی الله است ایشان (ص) در دنیا علم دین و مال دنیا را بخشیدند و در آخرت با شفاعت و اکب حوض کوثر سخاوت می نمایند.

۳) قول سوم این است که پیامبر (ص) خود بدین اشاره نموده اند: «صل من قطعك و اغث عقر ظمك و احسن الی من اساء الیک» (یعنی؛ کسی که با تو خیشاوندی را قطع کرده، تو وصل کن و کسی را که بر تو ظلم کرده بیفش و در حق کسی که به تو بدی کرده احسان کن).

۴) و الاصح أن الخلق العظيم هو «السلوك الی ما یرضی عنہ الله تعالی و الخلق جميعاً» (یعنی؛ پیروی از حق را فی گویند که موجب رضایت خدا و بخلوقا تش گردد).

سوال: صاحب المنار در عبارت فوق (یعنی؛ «والصلاة على من اخص بالخلق العظيم») خلق عظیم را مختص و مخصوص پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم دانسته است. اما قول خداوند متعال «و انك اعلی خلق عظیم» بر مضاف بودن پیامبر (ص) به خلق عظیم دلالت دارد نه بر مضاف بودن، پس چرا شایع علیه الرحمة فرمودند (وهو تلویح الی قوله تعالی «وانك اعلی خلق عظیم»؟) (یعنی این عبارت المنار اشاره ای است به این آیه ی مبارکه)؟

جواب: خلق عظیم در این قول خداوند متعال «وانک لعلی خلق عظیم» اگر چه بر اختصاص دلالت ندارد اما از آن جا که این قول خداوند متعال در مقام مدح و توصیف واقع شده است و همچنین شخص معمولاً با آنچه که در وجود او بوده و مخصوص اش باشد مدح و تعریف می شود پس از این جهت این قول خداوند متعال بر مصفی بودن خلق عظیم رسول الله (ص) دلالت دارد چنانچه که قول المنار نیز دلالت دارد. پس تعبیر شارح علیه الرحمة که قول صاحب المنار تلمیحی است به طرف همین قول خداوند لا وانک لعلی خلق عظیم «صحیح می باشد.

یا دآوری: وقتی شوکین مکه به رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم مجنون و دیوانه می گفتند: الله تعالی آیاتی را در مدح و تعریف و تسلی دادن رسول الله (ص) نازل فرمودند «ان والعلیم و ما یسطرون» ما أنف بنعمة ربک بمجنون ⑤ و انک لأجراً غیر محزون ⑥ و انک لعلی خلق عظیم ⑦ پس وقتی خداوند پیامبر (ص) را به طور خاص با الفاظ خلق عظیم توصیف می کند معلوم می شود که این صفت مخصوص ایشان (ص) می باشد.

خلاصه می جواب برش ماقبل: اگر چه قول خداوند متعال (وانک لعلی خلق عظیم) بر اختصاص دلالت نمی کند اما وقتی در جایگاه مدح قرار می گیرد با آن خاص می شود.

قول صاحب المنار: «و علی اکمال الذین قاموا بنصرة الدین القوی»

سوال: مراد از آل در این عبارت چیست؟ مراد از آل در اینجا: (۱) اهل بیت پیامبر (ص) (جواب) (یعنی همسران) (۲) یا عزت ایشان (ص) (یعنی اولادشان) (۳) و یا هر مؤمن تقوی و پر عزیزگار است. که در این مقام مورد سوم را منظور گرفت مناسب تر است.

سوال: علت مناسب تر بودن معنی سوم را بیان کنید؟ چون صاحب منار در مقام درود و سلام اصحاب را ذکر نکرده و قطعاً اصحاب رضی الله عنهم مستحق درود و سلام هستند پس آل را به معنی عام می گیریم تا هم اهل بیت و هم صحابه رضی الله تعالی عنهم اجمعین را در بر بگیرد.

سوال: دین را تعریف کنید؟ جواب: هو وضع الهمی سائق لذوی العقول با اختیاره المحمود الی الخیر بالذات «دین دستور و امانت خداوند است که انسان ها با اختیار و قدرت آن را انتخاب نموده و دین نیز آنها را به سوی خداوند سوق می دهد».

یادآوری: ملاچون رحمتی در فرمایشاتش: دین شامل عقائد و اعمال است و بر همه بی ادیان اطلاق می‌گردد.
تعریف اسلام: هو الدین المخصوص بحق محمد صلی الله علیه و آله و سلم.

قول الشارح: ولعل فی وصفه بالقویم اشارة الیه... (جواب اعتراض)

اعتراض: وقتی اطلاق دین بر همه بی ادیان می‌شود پس مطلب صاحب المنار که نوشته بود:

(وعلى آمل الذين قاموا بنصرة الدين القويم) گویا که این است: که آل پیامبر (ص) ناصر دین

دینی بوده اند در حالی که ایشان رضی الله عنهم ناصر دین اسلام بوده اند.

جواب: صاحب منار دین را با صفت «قویم» ذکر نمود و قویم به معنای درست و معتدل است.

و این خود بیا نگر این امر مهم می‌باشد که مراد دین اسلام است زیرا که دین اسلام موصوف به استقامت و اعتدال می‌باشد.

قول الشارح: ثم اعلم أن اصول الفقه هي حد اضافي... الخ

یادآوری: ذکر حد اضافی و در لغتی اصول فقه، در صفات قبلی گذشت.

غایة اصول فقه: هو معرفته الأحكام الشرعية الفروعية عن الأدلة التفصيلية

موضوع اصول فقه: سه قول است: ۱) دلائل ۲) احکام ۳) دلائل و احکام. که قول سوم

فشار است.

اعتراض: موضوع علم اصول یکی نشد بلکه دو موضوع شد یکی دلائل و دیگری احکام و تعدد موضوع

دلائل بر تعدد علم می‌کنند پس اصول فقه هم دو علم شد در حالی که این اشتباه است.

جواب: موضوع زمانی دلائل بر تعدد می‌کنند که در میان آن دو به اعتبار ذات تقابلی و تضاد باشد

در حالی که بین دلائل و احکام به اعتبار ذات اتحاد است. به این صورت که در موضوع اصول فقه

اثبات لحاظ شده است و اثبات و مصدر است و مصدر گاهی به معنی المفعول و گاهی به معنی المفعول

می‌آید. پس از حیث دلائل مثبت (المفعول به معنی ثابت کننده) و از حیث احکام مثبت (المفعول به معنی

ثابت شده) می‌آید.

قول صاحب المنار: اعلم ان اصول الشرع ثلاثية: الكتاب والسنة و
اجماع الامّة والاصل الرابع: القياس

اصول الشرع

① لفظ «الشرع» : اگر به معنی «شارع» باشد پس لام

موجود در آن «لام محمد» می باشد پس اصول الشرع یعنی

ادله ای که شارع به عنوان دلیل بیان داشته است.

② اما اگر به معنی مشروع باشد، لام در آن لام جنس است؛

پس معنی اصول الشرع می شود: دلائل احکام مشروع.

الاصول جمع اصل (و هو ما یستنبط منه غیره)

اصل چیزی را می گویند که بنیاد دیگری بر آن باشد

و در اینجا مراد از اصول «دلائل» است.

③ اما آولی و بجهت آن است که شرع به معنی دین باشد

تا نیازی به تأویل نباشد.

قول الشارح : ولنا لم یقل اصول الفقه لأن ... الخ

سوال : چرا صاحب منار به جای اصول فقه اصول شرع فرمودند؟ جواب : چون همانطور که کتاب و

سنت و اجماع، اصول فقه هستند اصول کلام نیز هستند. و لفظ شرع (دین) احکام نظریه (یعنی علم کلام) و

احکام عملیه (یعنی علم فقه) هر دو را شامل است. و در نزد متأخرین فقه فقط احکام عملیه را دربر می گیرد

و شامل احکام نظریه نمی شود لذا صاحب المنار اصول شرع فرمودند تا در کنار فقه، علم کلام را هم شامل شود.

الکتاب والسنة و اجماع الأمة ④ ترکیب عبارت : (۱) بدل از ثلاثة (۲) بیان

برای ثلاثة.

① مراد از کتاب (قرآن) : بخشی از آن است

و آن با تفهیم آیه است که مائیکه بنیادین ② مراد از سنت (حدیث) : بخشی از آن است. ③ مراد از اجماع : اجماع امت

اسلامی در آن مطرح شده و یا اثر آیات

فقهی و اشغال و غیره است. است ... به خاطر کرامت شریف است؛ برابر است که

این اجماع اهل مدینه یا خاندان پیامبر یا صحابه یا افراد دیگری با

(قول صاحب المنار : و الاصل الرابع : القیاس)

سوال : مراد از قیاس در این عبارت که اصل رابع است، کدام نوع قیاس می باشد؟

جواب : هو القیاس المستنبط من هذه الاصول الثلاثة : الكتاب والسنة و اجماع. (آن قیاسی

که از اصول سه گانه (یعنی کتاب الله، سنت رسول الله، و اجماع امت) گرفته شده است، مراد می باشد).

سوال : چرا صاحب المنار عبارت از فخر الاسلام بزدوی و صاحب منتخب حسامی و ... قیاس را مقید ننمود؟

یعنی فرمود : «القیاس المستنبط من هذه الاصول الثلاثة» تا که با این قید قیاس شمس و عقلی از آن خارج شود

جواب: مصنف علیه الرحمة به شصت اکتفاء نموده است، یعنی با یک گرفتن تمام قیاس در این مقام ذهن به سوی قیاس شرعی معطوف می گردد.

[فائده: قیاس شرعی آن است که از کتاب الله و یا سنت رسول خدا (ص) و یا از اجماع گرفته شده باشد. ۵ قیاس لغوی: آن است که اسمی از جایی بنا بر علت به جای دیگری مقدر شود. ۶ قیاس عقلی: همان قیاس است که حکم به علت تشابه صوری از صورتی به صورت دیگر منتقل شود. ۷ قیاس عقلی: همان قیاس منطقی است که از قبول آن قبول قول دیگری لازم می آید. مثال ها: مثال لغوی: مانند نکه می خور که به علت ازبیه بردن عقل انسان در تمام نوشیدنی های حرام به کار برده می شود. مثال شعبی: فرض قرار دادن قدهای اولی به علت مشابهت آن با قدهای اخیر. مثال عقلی: مانند: العالم متغیر و کل متغیر حادث فاما العالم حادث.]

سوال: چرا فی الاسلام و غیره قیاس را با عبارت «المستنبط من هذه الاصول الثلاثة» مقید کرده اند؟ جواب: تا که قیاس شعبی و عقلی خارج شوند.

سوال: گفته شد که مراد از قیاس آن است که مستنبط باشد از اصول سه گانه پس برای هر یک از سه اصل که قیاساً از آنها استنباط می شود، مثالی بیاورید؟

جواب: (۱) مثال قیاسی که مستنبط از کتاب الله است: حرمت لواطت که بر جاع حرعالت حیض قیاس شده است. و علت ممنوعیت آن چنانچه در قرآن آمده (ولا تقربوهن حتی یطهرن) اذی (پلیدی) است. (۲) مثال قیاسی که مستنبط از سنت است: حرمت تفاضل گنج و آهک به علت قدرو حیض، بر حرمت اشیای شگانه ای که از حدیث پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم: «الحنظلة بالحنظلة والشعیر بالشعیر والتمر بالتمر والملاح بالملاح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلاً بمثل یداً بید و الفضل ربا» مستفاد است. (۳) مثال قیاسی که مستنبط از اجماع است: قیاس حرمت مادر زن زناکار بر حرمت مادر کنیزی که با او جماع شده است که به علت جزئیت و بعضیت از اجماع گرفته شده است.

کلماتی چند : نکته (۱) : قیاس و قیاس علیه با بعد علیت مشترک که ای موجود باشد تا بقوا قیاس
(مثلاً : حرمت لعاطت با بصر) را بر قیاس علیه (حرمت و طی در حالت حیض) قیاس نمود. چنانچه در
این مثال علت مشترک میان آن دو «اذا بی» می باشد.

نکته (۲) : «مشتبّه» اسم مفعول از باب استفعال به معنی «استنباط کرده شده و برگرفته شده» است.
و مرتبّه بمعنی زن زناکار.

نکته (۳) : قول الشارح : بعلّة الجزئیة والبعضیة . توضیح : فرزند در سقّه بودن حرمت

اصل است. یعنی : در قدم اول بر فرزند، پدر و پسر و اهل (زنانیکه فرزند دختر باشد) حرام می شوند و نیز
مادر موطوعه و دخترش (زنانیکه فرزند پسر باشد) بر او حرام می شوند. سپس این حرمت از فرزند به
دو جانب (یعنی به واطی و موطوعه) متعدی می گردد. در نتیجه قبیلای زن (یعنی اصول و فروع اش) بر واطی و قبیلای واطی (یعنی اصول و فروع اش) بر موطوعه حرام می گردند، به این علت که فرزند
جزئیّت و اتحادی را میان واطی و موطوعه ایجاد کرد به همین خاطر یک فرزند به دو شخصی نسبت داده
می شود پس گویا موطوعه جزئی از واطی و واطی جزئی از موطوعه قرار گرفته، پس قبیلای واطی
قبیلای موطوعه و قبیلای موطوعه قبیلای واطی می گردند و این جزئیّت چنانچه در کتب واطی رده
موجود است در مرتبّه نیز می باشد.

نکته (۴) : نکاح اعضاء با یکدیگر حرام است. مانند نکاح برادر و خواهر که آن حرام است چون جزء
یکدیگر اند "والاستمتاع بالکبره حرام".

نکته (۵) : سبب جزئیّت و بعضیّت از واطی است پس هر کجا یافت شد، جزئیّت ثابت می شود
و استمتاع به جزء حرام است.

قول الشارح : واما آورد بهذا التمثیل ولم یقل : ان اصول الشرع اربعة : الکتاب و السنن
اعتراضی : وقتی که قیاس اصل است (و از عبارت : «الاصول الدایع القیاس» این فهمیده می شود) پس
چرا مصنف رحمه الله به این حالت ذکر کرد که اول اصول ثلاثه را ذکر کرده سپس قیاس را جداگانه بیان
کرد و چرا گفت که اصول شرع چهار تا است ؟ جواب : دو جواب دارد : (۱) تا اینکه اشاره ای مهم

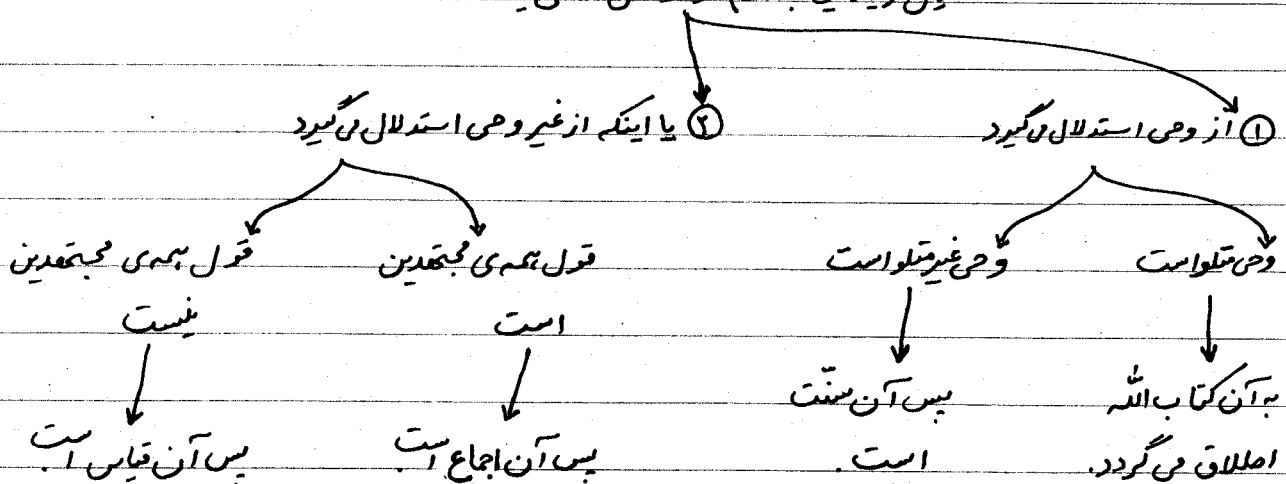
براین باشد که سه اصل اول قطعی و قیاس قطعی است (۲) این گفته‌ی مصنف رحمه الله (که الاصل و پایه طور مستقل نوشت) صراحتاً و از روی قصد بوده تا ردی بر منکرین قیاس باشد و وقتی که «الرابع» گفت براین دلالت نمود که مرتبه و جایگاه قیاس بعد از اصول ثلاثه است لذا تا زمانی که حکم از اصول ثلاثه باشد نیازی به قیاس نیست.

اعتراف: اطلاق اصول بر کتاب و سنت و اجماع و قیاس صحیح نیست چون هر یکی از اینها فرع چیز دیگری است، چنانچه کتاب فرع الله^ع است و سنت فرع رسول الله ص است؛ زیرا وجود کتاب بدون وجود الله و یا سنت بدون وجود رسول الله امکان ندارد و اجماع فرع داعی و قیاس فرع هر سه اینها است. سپس الله و رسول و داعی (انگیزه و علت مثبت) اصول اند و کتاب و سنت و اجماع فروع اند و در نتیجه هر چهار تا نمی‌توانند اصل باشند؟
جواب: این مسئله همانند این است که یک شخص نسبت به فرزندش اصل و نسبت به پدرش فرع است و اصل اربعه نیز چنین است، نسبت به حکم اصل و نسبت به موارد مذکور در اعتراف فرع هستند و این اشکالی ندارد.

قول الشارح: و وجه الحصر فی هذه الاربعة ... الخ

دلیل و وجه الحصر در اصول چهارگانه:

مستدل (یا دلیل مجتهد) از دو حال خالی نیست:



قول الشارح: واما شرائع من قبلنا... الخ

اعتراض: اصول شرع را در چهار اصل منحصر کردن باطل است؛ زیرا همانگونه که حکم از اصول چهارگانه ثابت می شود از ادیان قبل از ما نیز ثابت می شود لذا باید اصول پنج تا گفته شوند نه چهار تا؟
جواب: ادیان پیش از ما ملحق به کتاب الله و سنت هستند.

سوال: همانگونه که حکم از اصول اربعه ثابت می شود از تعامل مردم نیز ثابت می شود پس باید تعامل مردم نیز در زمره اصول قرار گیرد در این صورت اصول پنج تا می شود؟
جواب: تعامل مردم ملحق به قیاس است.

سوال: همانگونه که از اصول اربعه حکم ثابت می شود از قول صحابی نیز حکم ثابت می شود پس باید قول صحابی نیز به عنوان اصل فقهی پذیرفته شود؟

جواب: اگر قول صحابی از طریق عقل و قیاس قابل درک و تعقل باشد قیاس است و اگر قابل درک نباشد ملحق به سنت است چون می گوئیم حقاً از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم این حکم را شنیده ایم یا نگرفته ایم؟
-: توجیه!! استحسان و مانند آن ملحق به قیاس اند. ظن غالب جزء تقرری بوده و تقرری جزء قیاس است. و احتیاط جزء سنت است. و ضرورت در کتاب الله داخل است. (تمام این موارد با دلایل در حواشی و شروح مذکور اند به آنجا مراجعه شود).

تعریف الکتاب و

قول صاحب المنار: أمّا الکتاب و القرآن المنزل علی الرسول ﷺ المکتوب فی المصاحف المنقول عنها نقلاً متواتراً بلا شبهة
قول الشارح: هذا تعريف لكل الكتاب... الخ (بواب اعتنافی)

اعتراض: تعریف شما برای کتاب مانع از دخول غیر نیست زیرا که معترف بخشی از قرآن و کتب بانصد آیه است اما این تعریف بر کل قرآن صدق می کند و قصص و امثال را نیز شامل می شود پس مانع از دخول غیر نشود؟
جواب: تعریف از کل کتاب است اما الف و لام «الکتاب» محمد خواجه است و معهود آن کتابی است که آن را به عنوان مضاف الیه «بعض» ذکر کرده اند چنانچه قبلاً شارح علیه الرحمة فرمودند: «والمراد بالکتاب بعض الکتاب وهو مقدار فیس مائة آية». لذا در این تعریف تمام کتاب داخل نیست بلکه همان بانصد آیه است که به احکام تعلق دارند.

سوال: «کتاب الله» را تعریف کرده و فواید قیود تعریف را نیز بیان کنید؟
 جواب: الکتاب: فالقرآن: المنزل علی الرسول المكتوب فی المصاحف، المنقول عنه نقلاً متواتراً بلا شعبة

منقول بطریق الاحاد و غیره
 بطریق الشجره
 بطریق التواتر
 بطریق الجمع
 بطریق التواتر
 بطریق الجمع
 بطریق التواتر
 بطریق الجمع

① اگر «القرآن» را علم بکبریم
 چنانچه که مشهور است پس تعریف کتاب به «القرآن» تعریف لفظی است و تعریف حقیقی کتاب از «المنزل علی الرسول» شروع می شود.

توضیح: الف و لام «المصاحف» یا بر اقص است یا بر اعمد فار که در صورت محقق اعتبار باللائم می شود.

② قول بلا شعبة تا کثیر بر مذهب جمهور است چون عرفیه می که متواتر با کثیر بدون شعبة است.
 ③ قول بلا شعبة، نزد امام ضحاف اعتبار از مشهور است؛ زیرا ادوی برای اعتقاد است که مشهور یکی از اقسام تواتر بوده و بعضی در آن شعبة وجود دارد.

سوال: در تعریف «الکتاب» جایز است که لفظ «المنزل» را به دو صورت خواند، آن دو صورت را با ذکر علت بیان کنید؟

صورت های خواندن «المنزل»

جواب:

① با تشدید (المنزل از مصدر تنزیل یعنی: نزول تدریجی)
 علت تشدید خواندن: قرآن مجید بنا بر نیاز و معلوم که کم در طول زمان نبوت نازل شده است.

② تخفیف (بدون تشدید) (المنزل از مصدر اِئْزال یعنی: یک مرتبه نازل شدن).
 تخفیف خواندن دو علت دارد:

علت اول: قرآن از لوح محفوظ علت دوم: هر قدر که از آیات یک مرتبه بر آسمان دنیا نازل شده است. قرآن نازل می شد باز دوباره تمام آنجا در ماه رمضان همان سال نازل می شد.

(قول الشارح یعنی المكتوب المثبت... الخ جواب سوال) سوال: قرآن مجموعه ای لفظ و معنی را می گویند چنان چه خود مانت نیز بیان فرموده اند (هو اسم للنظم والمعنی صیغاً)

و روشن است که لفظ و معنا نمی توانند مکتوب باشند آنچه مکتوب است نقوش است و چون لفظ مربوط به زبان و معنا مربوط به قلب است پس قرآن نمی تواند مکتوب باشد و اینکه المکتوب فی المصاحف صفت آن قرار گیرد؟

جواب: لفظ «المکتوب» بمعنی مثبت (یعنی ثابت شده) است. پس «المکتوب فی المصاحف» (یعنی قرآن است که در مصحف ها ثابت شده است) در نتیجه اگر چه لفظ و معنی را نمی توان نوشت اما می توان در مصاحف ثبت نمود، البته با این فرق که لفظ حقیقتاً مثبت و معنی تقدیراً مثبت است.

فائده: لفظ حقیقتاً مثبت و معنی تقدیراً مثبت است؛ چونکه نقوش که مکتوب هستند به واسطه بر لفظ دلالت می کنند اما بر معنی به واسطه لفظ دلالت دارند به همین خاطر چون لفظ به نقوش نزدیک تر است حقیقتاً مثبت و چون معنی از نقوش دور است تقدیراً مثبت است.

سوال: الف و لام «المصاحف» از دو حال خالی نیست:

۱) با تجوی جنس است ۲) یا محذوفی

در صورت اول (یعنی جنس)، المصاحف قرآن و غیر قرآن را شامل شده و تعریف مانع دخول غیر نمی گردد؟ و در صورت دوم دور لازم می آید بدین صورت که در تعریف قرآن لفظ «المصاحف» ذکر شده لذا قرآن بودن قرآن بشروط و موقوف بر مصاحف بودن است و زمانی که پرسیده شود مصحف چیست؟ در جواب باید گفت آنچه که قرآن در آن نوشته شده و به دلیل وجود قرآن در تعریف مصحف، بر قرآن موقوف می شود در نتیجه تعریف قرآن بر مصحف و مصحف بر قرآن موقوف می شود و این بعد است؟

جواب: ۱) اگر الف و لام جنس باشد در برگزیدن غیر قرآن نقصی در تعریف دارد نمی کند؛ زیرا قید (المنقول عنه نقلاً متواتراً) غیر قرآن را از تعریف خارج می کند و در صورتی که الف و لام محذوف خارجی باشد مصاحف قراء سبعة مراد است و به دلیل شهرت نیازی به تعریف احساس نمی شود و زمانی که مصحف نیازی به تعریف ندارد دور لازم نمی آید.

(قوله: المنقول عنه نقلاً متواتراً) سوال: مرجع ضمیر «عنه» را در عبارت مذکور مشخص نمایند (بیاکنید)؟

جواب: مرجع ضمیر «عنه» دو «عنه» است، «الرسول علی الله علیه وسلم» است.

(قول الشارح: وهذا كله على تقدير أن يكون اللام في المصاحف للجنس ولما إذا كان للعهد... الخ)
 یعنی: وتمام این سائل [که از قبیل فوائد قیود و غیره گذشت] در صورتی است که الف و لام در المصاحف جنس باشد اما زمانی که برای عهد باشد تمام قرائت های متواتر از قول مانتن که گفته است: «فی المصاحف» بیرون می رود و «المنقول الی آخره» بیان واقع است و گفته شده که قول مانتن (یعنی صاحب المنار) «بلا شبهة» اعتبار از تسمیه (یعنی بسم الله الرحمن الرحیم) است. به دلیل اینکه در مورد اینکه «بسم الله» جزء قرآن است شبهه وجود دارد به همین خاطر شکر آن کافر نشده و اکتفا کردن به آن در نماز جائز نبوده و ضلالت آن برای فرد جنب یا زن در زمان حیض و نفاس جائز است. اما قول صحیح این است که تسمیه جزء قرآن بوده و کافر نشدن منکر آن به سبب وجود شبهه بوده و به دلیل اینکه آیه کامل نیست و اکتفا به آن در نماز جائز نیست و تلاوت آن برای جنب و زن در حالت حیض و نفاس به قصد تبرک جائز بوده و برای تلاوت صحیح نیست.

(قوله: وهو اسم للنظم والمعنى جميعاً)
 توضیح و شرح: چگونه صاحب منار (مانتن) قصد تسمیه قرآن را دارد به عنوان مقدمه می نویسد که قرآن نام چه چیزی است؟ از این رو فرمودند: قرآن نام نظم و معنی تماماً است.
 البته در رابطه با اینکه قرآن نام چه چیزی است به نظریه وجود دارد:

- ① نظریه اول: قرآن فقط نام نظم (لفظ) است
- ② نظریه دوم: قرآن فقط نام معنی است
- ③ نظریه سوم: قرآن نام نظم و معنی تماماً است.

دلایل نظریه و قول اول و دوم:
 دلیل قول اول: قبلاً در تعریف برای قرآن سه صفت ذکر شده است که آمده بود: (المنزل علی الرسول [صفت اول، انزال]، و المكتوب فی المصاحف [صفت دوم: کتابت]، و المنقول عنه متواتراً [صفت سوم: نقل]). و این یک امر مسلم است که می توان «لفظ» را به صورت انزال، کتابت و نقل توصیف نمود اما «معنی» را نمی توان به چنین صفاتی توصیف کرد و این دال بر این است که قرآن «لفظ» را می گویند نه «معنی» را، و دلیل دیگر قول ضاویض معال است: «لأننا نزلناه قرآنا عربياً»

دلیل قول دوم: قرائت در نماز فرض است و نزد امام ابوحنیفه رحه الله با وجود قدرت بر تکلم عربی، خواندن قرائت به زبان فارسی جائز است و این مسلم است که در صورت خواندن قرائت به زبان فارسی معنی آن وجود دارد و الفاظ یافت نمی شوند پس قرآن فقط «معنی» است. دلیل دیگر: «و انه لفي زبر الاولين» اینكه قرآن در دیگر کتب آسمانی به اعتبار معنی بوده است.

تذکره: نزد صاحب متن و شارح «قول سوم» معتبر است، چنانچه ما نیز در اشک فرمودند: لا وهو (ای القرآن) اسم للنظم والمعنى جميعاً. جواب یا بطلان: قول اول: قرآن اسم نظم و معنی تماماً است؛ زیرا که این دو صفت مذکور (معنی و انزال بکتاب) در معنی قرآن جاری اند پس گویا که معنی به واسطه الفاظ منتزعه می شود و مستقلاً وجود ندارد. جواب دلیل کیانی که می گویند قرآن فقط برده معنی، اطلاق نمی شود (یعنی جواب دلیل قول دوم):

امام ابوحنیفه رحه الله بنا بر مصحقی قرائت فارسی را در نماز جائز قرار دادند و آن این است که: نماز حالت و نیاز و نیاز با خداوند است و عبارت عربی مختصر و شگفت آور است و شاید نماز گزار در حالت شگفتی نتواند عربی را خوب تلفظ کند لذا برای اش اجازه خواندن به فارسی را داده است و یا به این علت و ضیق و خستگی را دادند که اگر نماز گزار به عربی مشغول شود ذهن او در بلاغت و فصاحت آن غوطه ور شود و از عبادت های مجمع آن لذت ببرد و نتواند با حضور قلب خداوند را عبادت کند بلکه این زبان عربی بین خدا و بنده حجاب شود. و چون خود امام در تفسیر و مشاهده حق مستغرق می شدند و به جز ذات باری تعالی به طرف دیگری توجه نمی نمودند لذا به خاطر چنین مصحقی اجازه خواندن نماز به صعوبت فارسی را داده اند.

و از این نمی توان ثابت نمود که قرآن بر معنی تنها اطلاق می شود و به همین سبب امام ابوحنیفه رحه الله در غیر نماز لفظ و معنی را رعایت می نمودند چنانچه فرموده اند: دست زدن به ترجمه بی فارسی قرآن و یا خواندن ترجمه بی فارسی آن برای شخص جنب و زن در حالت حیض و نفاس جائز است. **توجه ۱۱۹:** بقا در مابطن با دو تکیه مذکور در قول اول و دوم و همان لغت که در این دو تکیه، اطلاق مجازی است، از قبیل ذکر جزء و اراده کل.

(قول الشارح: و انما اطلق النظم مكان اللفظ الخ) جواب و سوال

سوال: «نظم معنی» هر دو بر یک مفهوم دلالت می کنند؛ اما لفظ و نسبت به «نظم» مشهورتر است و استفاده از الفاظ مشهور در عبارات دلالت بر فصاحت می کند، لذا صاحب متن باید به جای «نظم»، از لفظ استفاده می کرد؟ جواب: «نظم» در لغت به معنی

«در کشیدن مرادید به رخ» را می گویند. و این معنی خوب است اما «لفظ» به معنی «اندازتن» است و این معنی زیبنده نیست. لذا صاحب متن به خاطر ادب «نظم» را به جای «لفظ» بکار برد.

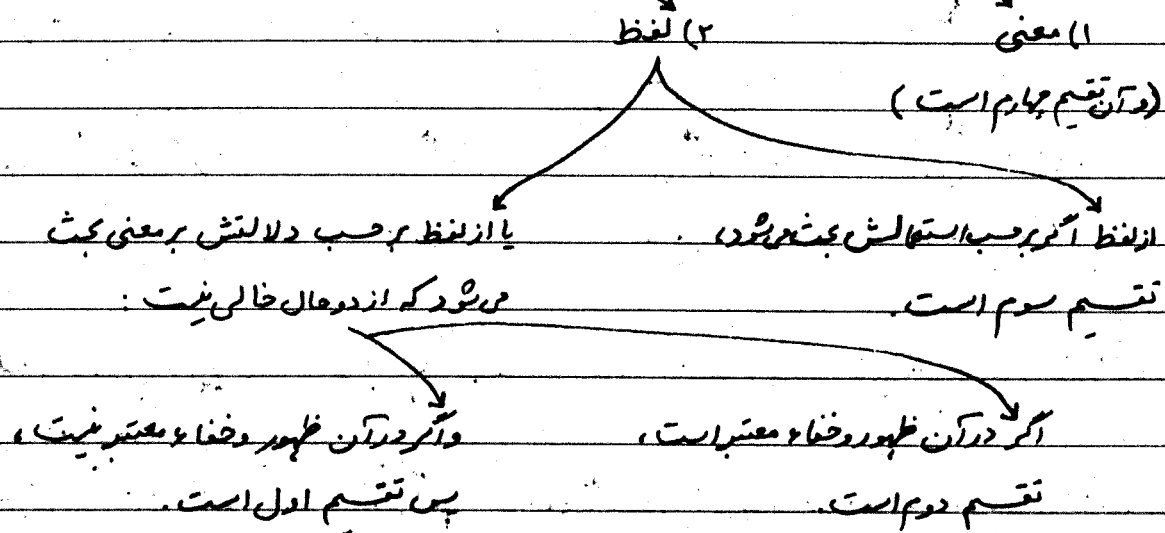
فائده: در شعر نیز به دلیل اینکه الفاظ به مانند مرادید در کنار یکدیگر قرار می گیرند به آن نظم می گویند. بیان نکته ای ضروری از جانب شارح علیه الرحمة «نظم» اشاره به سوی کلام لفظی و «معنی» به کلام نفسی اشاره دارد. لیکن معنایی که ترجمه «نظم» است همانند نظم حادث بوده، چون آن عبارت است از قصه ی یوسف و برادرانش و یا ماجرای فرعون و غرق شدنش و اینها حادث اند. و سپس لفظ «نظم» قرآنی برابر، نهی، حکم و خبر خداوند دلالت می کند و آن بدون شک قدیم بوده است. تذکره: مراد از «نظم» در متن المنار اشاره به سوی کلام لفظی و مراد از معنی کلام نفسی است.

قوله: و انما تعرف احکام الشرع بعرفه اقسامها وذلك اربعة:

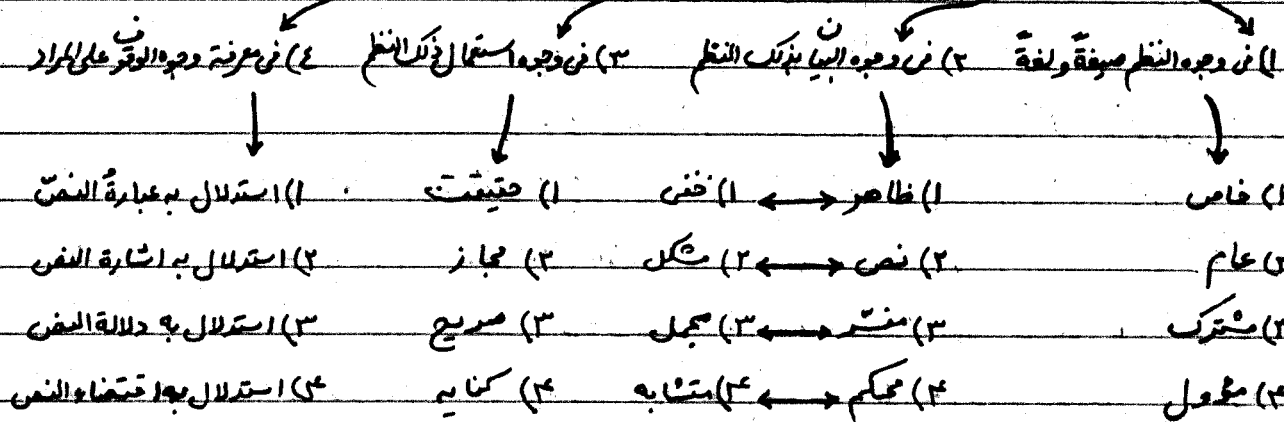
و اقسام یعنی تقسیمات است؛
چون در اینجا تقسیمات متعددی وجود دارد و حکمت هر تقسیم اقسام است.
توجیه! ضمناً اقسام این تقسیمات باهم تباینی ندارند و اقسام یکی تقسیم با اقسام دیگری جمع می شوند.
سوال: چرا ضمیر «ها» آورد، نه «ه»؟ جواب: واضح بود که آنچه تقسیم شده، نظم و معنی باهم هستند یکی از آنها؛ در واقع ضمیر «ها» رتی است بر قائمین و نظریه ی زیر:
توجیه! بعضی: سه قسم اول شامل «نظم» و قسم آخر (۲) و نیز بعضی دیگر: از بیست قسم فقط دو قسم یعنی؛ دلالة النفس و اقتضاء النفس متعلق به معنی اند و بابتی آمده متعلق به نظم می باشند.
توضیح: و لفظ مصحح این است که در هر قسم، چنانچه نظم می شود که بعضی نیز دلالت کند.

بیان تقسیم اجمالی قرآن

... و ذلك أربعة : دليل حصر در چهار تقسیم : در قرآن از دو چیز بحث می شود :

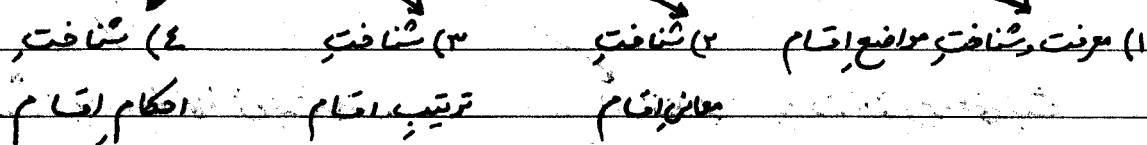


تقسیمات چهارگانه ی نظم و معنی (یا بیان قرآن) :



توجه ! اقسام تقسیم دوم (یعنی به وجه بیان بذلك النظم) چهارتا هستند که عبارتند از: (ظاهر،
نفس، مفسر و محکم) که برای این چهار قسم، چهار قسم دیگر است که در مقابل و تضاد آن ها است
که آن چهار قسم عبارتند از: (خفی، مشکل، مجمل و مشابه) پس مجموعاً هشت قسم اند، چنانچه در نمودار
بالا مشاهده می کنید.

قابل ذکر است که تمام این اقسام جمعا بیست قسم می شوند که بعد از شناخت این بیست قسم که ماحصل و حاصل تقسیمات چهارگانه می گردد (یا همان نظم و معنی) بود تقسیم پنجمی نیز وجود دارد که تمام بیست قسم را شامل می شود:



(قوله: الاول فی ظهوره المنظم صیغه و لفظ) (ترجمه: تقسیم اول در بیان اقسام نظم به اعتبار صیغه و لفظ است)

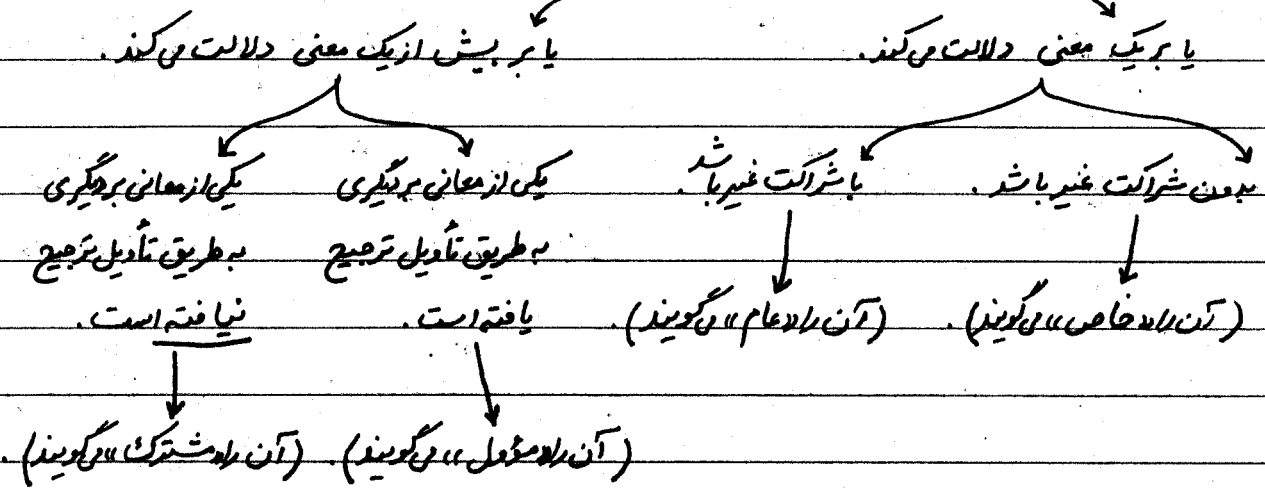
۱: مراد از «صیغه» اقسام و انواع است.
 ۲: «صیغه» هیئت خاص لفظ را می گویند که از ترتیب حروف و حرکات و سکونات تشکیل یافته باشد.
 ۳: «لفظ» اگرچه ماده و هیئت هر دو را شامل می گردد لیکن در اینجا فقط «ماده» مراد است و چون «لفظ» در مقابل «صیغه» آمده شده است و مراد از صیغه «هیئت» است پس در مقابل «ماده» مراد از لفظ «ماده» است و مجموع هیئت و ماده همان «وضع» است. گویا صاحب متن گفته است: «تقسیم اول در بیان نظم از نظر وضع است». یعنی: قطع نظر از ظهور معنی و استعمال آن، نظم یا برای یک معنی وضع شده یا بیش از یک معنی.

قول الشارح: و انما قدم الصیغه علی اللفظ لسبب وجوبه و سوال

سوال: مراد از «صیغه» هیئت و مراد از «لفظ» ماده است و طبیعا ماده از هیئت مقدم است لذا باید در بیان ماده «لفظ» را مقدم می نمود تا اینکه وضع موافق طبع باشد؟
 جواب: در اینجا مقدم نمودن خاص و عام است و عموما تعلق عموم و خصوص با صیغه است نه با ماده (یا به عبارتی دیگر: چون در اینجا بیان تقدم خاص و عام است و عموم و خصوص متعلق به وضع است نه به معنی سبب در متن «صیغه» را مقدم نمود).

(قول صاحب المنار: و هی اربعة: الخاص و العام و المشترك و المتوکل)

دلیل و وجه تصریح اول : لفظ به اعتبار وضع



قول الشارح : قال المؤلف فی الحقیقة انما هو الخ جواب و سوال

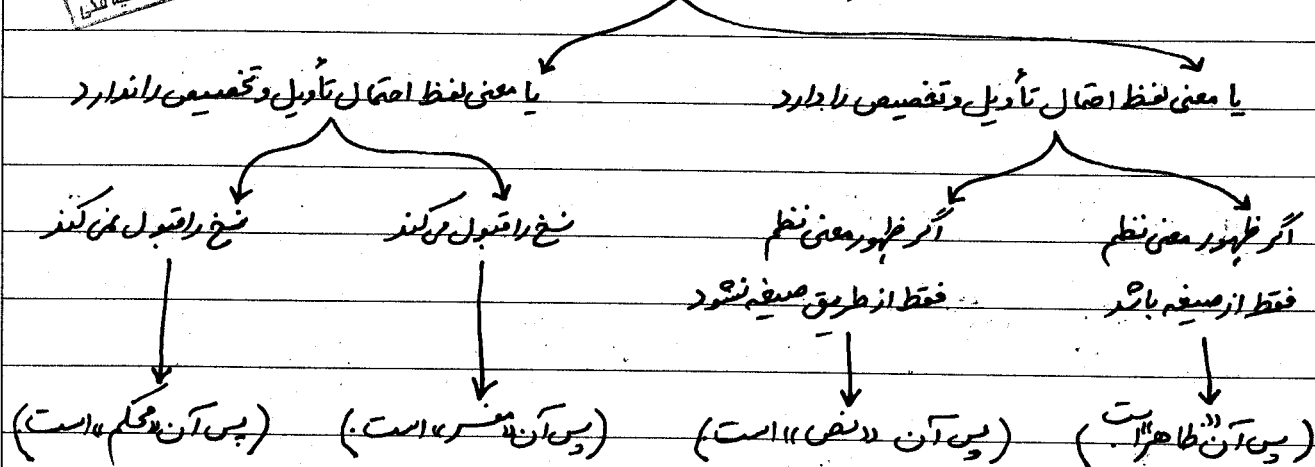
سوال : مؤول مفعول فعل تأویل است و تأویل نمودن ، کار مجتهدی باشد چگونه مؤول به اعتبار وضع از اقسام نظم قرار می گیرد؟

جواب : خلاصه جواب : مؤول در حقیقت از اقسام مشترکی است که از لحاظ صیغه و معنی دلالت دارد. توضیح جواب : مشترک آن است که به اعتبار وضع بر معانی زیادی دلالت کند ، و اگر یک معنی از میان آنها ترجیح داده شود آن مؤول می باشد. لذا مؤول یکی از انواع مشترک است و مشترک به اعتبار وضع از اقسام نظم است و طبق قاعده جزء الحزب جزء [پس در نتیجه] مؤول نیز به واسطه مشترک جزء اقسام نظم است.

(قولیه : والثانی فی وجه البیان بذلک النظم)

توضیح متن : یعنی تقسیم دوم در راستای اقسام ظهور و خفای معنی است ، به همان ترتیبی که در تقسیم اول میان خاص و عام مذکور است ، یعنی اینکه معنی لفظ یا ظاهر است و یا پوشیده ؟ در حال سیاق است یا در حالت غیر سیاق ؟ (معنی از نظم در حالت سیاق و غیر سیاق چگونه ظاهر می گردد ؟) و احتمال تأویل و تخصیص را دارد یا نه ؟ و اگر معنی آن پوشیده است پوشیدگی آن تا چه حدی است ؟ خفای آن کم است یا به طور کامل است ؟

دلیل و وجه حصر تقسیم دوم: اگر معنی لفظ ظاهر باشد



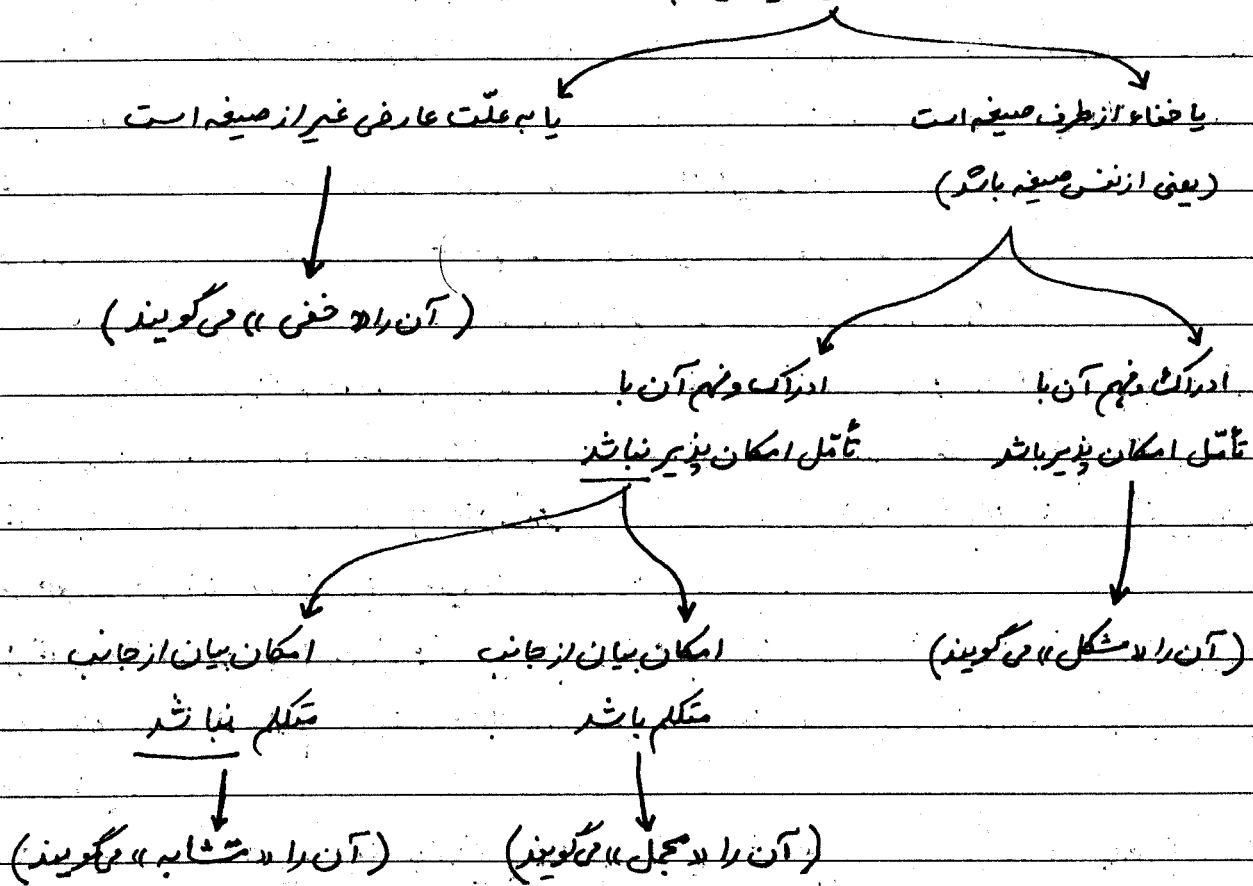
قول الشارح: فخذ الاقسام كلها أولى من بعض فيوجد الأدنى ... الخ
توضیح: در میان این چهار قسم (یعنی، ظاهر، نص، مفسر و محکم) تباین واقعی نیست بلکه
اعتباری است، برخلاف اقسام تقسیم اول (یعنی، خاص، عام، مشترک و مؤول) که در میان
آنها تباین واقعی است.

و تباین اعتباری به این صورت است که در «ظاهر» عدم سوق کلام معتبر بوده و در «نص» و «سوق
کلام» معتبر است و در «مفسر» قبول نسخ هم هست اما در «محکم» عدم اعتبار قبول نسخ است.
در بین این چهار تا قسم (یعنی، ظاهر، نص، مفسر و محکم) تباین حقیقی نیست؛ چون که
محکم در ظهور از مفسر و مفسر از نص و نص از ظاهر قوی تر و اولی تر است. و چنانچه
ظاهر در نص و نص در مفسر و مفسر در محکم موجود می باشد. و وقتی دو قسم با هم
جمع شوند در بین آنها تباین حقیقی نمی باشد.

ولی در میان اقسام تقسیم اول تباین وجود داشت به همین سبب مصنف اقسام مقابل آنها را
ذکر نمود و چون در اقسام تقسیم دوم تباین و تقابل حقیقی وجود ندارد اقسام مقابل آنها را بیان
کرد.

(قولیه: وخذ الاربعة اربعةً تُقابلها) : توضیح و برای اقسام چهارگانه نظم (یعنی، ظاهر، نص،

مفتر و محکم) به اعتبار ظهور چهار قسم دیگر وجود دارد که در خفا و قاطع آنها هستند و همان گونه که در قسم اول بعضی نسبت به بعضی دیگر اولی تر بودند، اینجا نیز همین قاعده است و آنها عبارتند از: خفی، مجمل، مشکل و تشابه (قوله: و همی الخفی و المثل و المثل) و این دلیل حصر است. اگر معنی لفظ خفی پوشیده باشد:



توجه!! شارح علیه الرحمۃ می فرماید: این تقسیم (یعنی تقسیم عدم که مجموعاً هشت قسم دارد) و تقسیم چهارم متعلق به کلام است و تقسیم اول و سوم متعلق به کلمه است.

(قوله: و الثالث فی وجوه استقوال ذلك النظم) (تقسیم سوم در مورد استقوال نظم است): توضیح مقیم: یعنی اینکه نظم (یا همان لفظ) بر معنای موضوع له خود استقوال می شود یا بر غیر موضوع له و یا اینکه با وضاحت (واضح بودن) معنای خود استقوال می شود یا با پوشیدگی معنای آن.

(قوله: وهي أربعة أيضاً: الحقيقة والمجاز والصريح والكناية):

این تقسیم (یعنی تقسیم سوم) نیز بر چهار قسم است که عبارتند از: حقیقت، مجاز، صریح و کنایه؛
اگر نظم (لفظ) بر معنای موضوع له خود دلالت کند «حقیقت» است.

و اگر بر غیر موضوع له دلالت کند به آن «مجاز» گفته می شود.

و اگر هر یک از «حقیقت و مجاز» با وضاحت معنی استعمال شود (یعنی به گونه ای استعمال شود که معنی آن واضح باشد) «صریح» است. و در غیر این صورت (یعنی در معنی آن خفاء و پوشیدگی باشد) «کنایه» است.

قول الشارح: فالصریح والكناية يجتمعان مع الحقيقة والمجاز... الخ. جواب و سوال

سوال: باید در میان اقسام یک تقسیم تضاد و تباین باشد در حالی که در این تقسیم چنین نیست بلکه «صریح و کنایه» هم با «حقیقت» جمع می شوند و مع «مجاز»؟

جواب: درباره صریح و کنایه دو نظریه وجود دارد: ۱) نظریه ی فخر الاسلام: این یک تقسیم نیست بلکه دو تقسیم بوده، چنان چه «حقیقت و مجاز» به اعتبار استعمال دو قسم لفظ هستند و «صریح و کنایه» از نظر جریان لفظ دو قسم هستند [و از آن جا که اقسام یک تقسیم می تواند با اقسام یک تقسیم دیگر جمع شود، لذا جمع شدن «حقیقت و مجاز» با «صریح و کنایه» اشکالی ندارد].

(نظریه ی فخر الاسلام به عبارتی دیگر: تقسیم سوم از اقسام استعمال و جاری شدن آن نظم در باب بیان معنی است لذا فخر الاسلام «حقیقت و مجاز» را مربوط به استعمال و «صریح و کنایه» را مربوط به جریان می داند).

۲) نظریه ی صدر الشریعه (صاحب توضیح) «صریح و کنایه» قسم «حقیقت و مجاز» نبوده بلکه اقسام «حقیقت و مجاز» هستند. یعنی لفظ ابتداء بر دو قسم «حقیقت و مجاز» تقسیم شده و سپس هر یک از «حقیقت و مجاز» به دو قسم «صریح و کنایه» تقسیم می شوند.

تکلمه: باید دانست که (لفظ) قبل از استعمال نه حقیقت است و نه مجاز و نه صریح بوده و نه کنایه.

(قوله: والرابع في معرفة وجود الوقوف على المراد): یعنی، تقسیم چهارم در مورد شناخت راه های

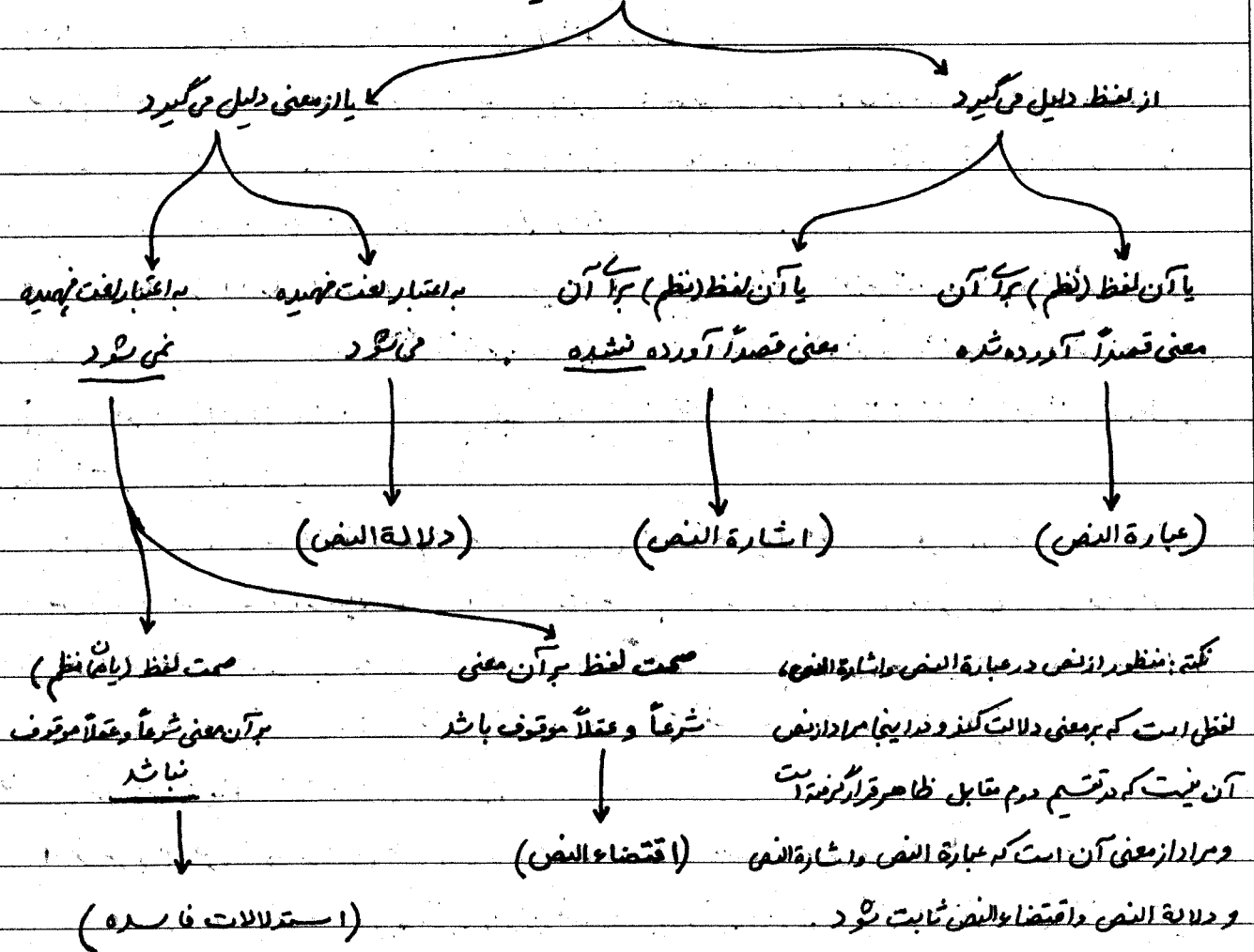
آگاهان یافتن مجتهد بر مراد نظم (لفظ) است. قول الشارح: وهو وإن كان في الظاهر... الخ. جواب و اعتراض

اعتراض: تقسیم چهارم را از تقسیمات کتاب الله به شمار آوردن امری اشتباه است، چون

تقسیمات کتاب الله تقسیمات نظم و معنی است و تقسیم چهارم تقسیم وقوف است و این از صفات مجتهد است پس چگونه می توان این تقسیم را در تقسیمات کتاب الله گنجانند؟
جواب: اگر چه وقوف و آگاهی بر مراد نظم از صفات مجتهد است ولی سرانجام به معنا راجع می شود و از معنا به سوی لفظ بر می گردد.

توضیح جواب مذکور: یعنی اینکه لفظ بر آن معنی با عبارة النص دلالت می کند یا اشاره النص و یا اقتضای النص و یا دلالة النص، به هر حال آگاهی یافتن مجتهد از لفظ و معنی مستفاد است لیکن چون در این تقسیم معنی اصل و لفظ ثابت است این تقسیم را تقسیم معنی قرار داده و تقسیم لفظ ندانسته اند.
(تذکره: و هنی از جهة ایضا: الاستدلال بعبارة النص و یا بشارته و یا باللمة و یا اقتضائهم)

بیان وجه حصر: مشتمل (یا مجتهد) از دو چیز دلیل می گیرد



(قولیم: و بعد معرفت هذه الاقسام قسم خاص یثمل الكل)؛ یعنی اینکه بعد از شناخت این بیست قسم که حاصل تقسیمات چهارگانه بود - تقسیم پنجم نیز وجود دارد که بهم را شامل می شود.

(قولیم: و هو اربعة ايضا: معرفة مواضعها ومعانيها وترتيبها واحكامها)

اول: معرفت مواضع الاقسام (ماخذ اشتقاق بیست قسم بیان شده)؛ یعنی شناخت مشتق منه، مثلاً: «خاص» از «مخصص» به معنی «متفاوت و منفرد» اشتقاق شده است.

و «عام» از «عموم» که به معنی «در بر گرفتن» است گرفته شده است. و «مشترک» از «اشترک» که به معنی «شریک شدن» بوده، اشتقاق شده است و همچنین اقسام دیگر بر همین متوال اند.

دوم: معرفت معانی الاقسام (شناخت معانی)؛ یعنی تعریف های اصطلاحی اقسام بیست گانه؛ مثلاً: در اصطلاح اصول فقه، «خاص» لفظی است که برای معنی معلومی به طور انفرادی وضع شده

باشد و «عام» برعکس آن افراد زیادی را شامل می شود.

سوم: معرفت ترتیب الاقسام (ترتیب بین بیست قسم را شناختن)؛ یعنی متبذل (پایه مان محقق) وقت تعارض را بشناسد و بداند کدام مقدم است. مثلاً: در زمان تعارض بین نفق و نفیر، نفیر بر نفق مقدم است و در زمان تعارض بین مضر و محکم، محکم ارجح است.

چهارم: معرفت احکام الاقسام؛ اینکه در بیان اقسام بیست گانه کدام قطعی و کدام ظنی و کدام یک واجب التوقف است. مثلاً: خاص و قطعی بوده و عام مخصوص، ظنی و متشابه و واجب التوقف است.

[نکته: چون هر یک از چهار قسم تقسیم پنجم تمام اقسام تقسیمات چهارگانه گذشته را شامل می شود جماعاً هشتاد قسم می شوند.]

قول الشارح: و هذا التقسيم الخامس ليس في الواقع تقسماً للقرآن بل... الخ جواب اعتراض اعتراض و صاحب منار قبلاً بیان داشت چهار تقسیم وجود دارد و وجه حصر آن را نیز ذکر کرد، حال در اینجا تقسیم پنجم نیز وارد شده است، پس چهار تقسیم بودند و وجه حصر باطل بوده است؟ جواب: تقسیم پنجم در حقیقت تقسیم قرآن نیست بلکه تقسیم اسامی اقسام قرآن است و برای تقسیم قرآن، جایگاه موقوف علیه را دارد.

سوال: چه وجهی بر این تقسیم را ذکر فرموده و اما مصنف ذکر کردند؟

جواب: به دلیل اینکه تقسیم پنجم، تقسیم قرآن نیست، چه وجهی نیز آن را ذکر فرموده اند و این تفرّد و افتخار

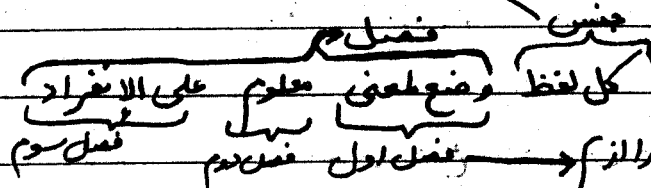
فخر الاسلام است که صاحب متن نیز از ایشان تبعیت نموده اند ^{فاثمة} باید داشت همانطور که فخر الاسلام تقسیم پنجم را در ابتدای کتاب بیان داشته در آخر نیز بیان کرده است، یعنی تا آخر به همین منوال جلورفته است و هر یک از اقسام مأخذ اشتقاق و معانی و ترتیب و حکم را با هر قسم بیان کرده اما صاحب متن فقط معانی و احکام را ذکر کرده و نامی از مأخذ به میان نیاورده است و ترتیب را در بعضی موارد ذکر کرده است.

بیان تفصیلی اقسام

تعریف خاص و

(قولم: اما الخاص فكل لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد) و یعنی؛ خاص لفظی را گویند که به تنهایی بر یک معنای معلوم وضع شده باشد.

فوائد تقیو تعریف خاص: (تمام الفاظ اسم از معنی دارد و بی معنی را در بر نمی گیرد)



لعمري انشأ الله تعالى شيئاً:

(۱) معلوم المراد (مشترک از آن تعریف خارج)

من گردد، زیرا مشترک غیر معلوم المراد است)

(۲) معلوم البیان: (در این صورت مشترک با

این فصل از دایره تعریف خارج نمی شود و البته با

فصل سوم که «على الانفراد» باشد مشترک خارج

نمی شود؛ چون در این صورت معنی آن چنین می شود که

معنای خاص از افراد و معانی دیگر منفرد است پس عام

و مشترک از معنی خاص بیرون می شود).

نکته: هر تعریف از دو بخش جنس و فصل

تشکیل می یابد. لذا شارح علیه الرحمة

در تعریف خاص، جنس و فصل را مشخص

نموده است.

قول الشارح: وإنما ذكر اللفظ ههنا دون النظم... الخ جواب اعتراض
اعتراض: صاحب متن در تعریف خاص کلمه «لفظ» را ذکر کرد در حالی که در تقسیمات و نظم ذکر
کرده است؟ جواب: دو جواب دارد: ۱) مصنف در اینجا مطابق با اصل اسلوب کلمه «لفظ» را به کار
برد و از نظم استفاده نکرد. ۲) زیرا این اقسام مختص کتاب الله نیستند، بلکه در تمام کلمات عرب یافت
می شوند و ذکر نظم در تقسیمات به خاطر رعایت ادب بوده است؛ زیرا نظم به «نسخ در کشیدن می وارد»
را گویند برخلاف لفظ که در لغت به معنی «انداختن» است.

قول الشارح: ولما ذكر كلمة كل فانه وإن كان مستغنياً... الخ جواب اعتراض
اعتراض: صاحب متن در تعریف خاص کلمه «کل» را به کار برده و کلمه «کل» را برای
احاطه افراد به کار می رود نه برای ماهیت، حال آنکه تعریف به واسطه بی ماهیت می شود نه
افراد، لذا در تعریف بیان کلمه «کل» زیبنده و مناسب نیست؟
جواب: اگرچه ذکر کلمه «کل» طبق اصطلاح اهل منطق شایسته نیست ولی در اینجا هدف
بیان نمودن تعریف جامع و مانع بوده است و این فقط با لفظ «کل» به دست می آید.

(قوله: وهو إما أن يكون خصوص الجنس أو خصوص النوع أو خصوص العين)
توضیح: خاص (یعنی خصوصی که در ضمن تعریف خاص نهیده می شود) بر سه قسم است:
اول) خصوص الجنس: یعنی اینکه به اعتبار معنی جنس آن خاص باشد اگرچه مصداق آن متعدد باشد.
دوم) خصوص النوع: یعنی به اعتبار معنی نوع آن خاص باشد اگرچه مصداق متعددی داشته باشد.
سوم) خصوص العين: یعنی اینکه شخص معینی باشد، به این قسم «اخص الخاص» می گویند.

سوال:

اختلاف اهل اصول و اهل منطق را در تعریف «جنس» و «نوع» نوشته و منشأ
اختلاف را مفصلاً بیان کنید؟

جواب: تعریف جنس در نزد اهل اصول (یا اصولیین) «اکلی» که بر افراد زیادی محمول شود با اغراض
جداگانه و متفاوت است؛ و اما تعریف نوع نزد ایشان «اکلی» که بر افراد زیادی که اغراض آنها یکی باشد، حمل شود.
تعریف جنس نزد اهل منطق «اکلی» که بر افرادی محمول باشد که حقیقت آنها جدا جدا باشد. و اما

تعریف نوع نزد ایشان: «کلی که بر افرادی که صیقت آنها یکی است محمول باشد»، همانند «انسان» که نزد منطق‌ها «نوع» و نزد اصولی‌ها «جنس» است.

اما منشأ اختلاف از آنجا سرچشم می‌گیرد که اصولی‌ها از «افراض و مقاصد» بحث می‌کنند و منطق‌ها از «ضائق»؛ چون هدف اصولی‌ها «شناخت احکام» بوده و مقصد منطق‌ها «شناخت ضائق» است. قابل ذکر است که: با ادوات اتفاق می‌افتد که یک چیزی نزد منطق‌ها نوع و نزد فقهاء جنس باشد (مانند انسان که در بالا ذکر شد)؛ به خاطر مختلف بودن بحث هر یک از دو گروه؛ ضائحه در جواب سوال در رابطه با منشأ اختلاف بیان شد.

(قوله: کما انسان و رجل و زید) مثال برای هر یک از اقسام خاص و توضیحات مربوط به آن: «انسان» مثال «خاص الجنس» (یا همان خاص الجنس) است؛ چرا که آن بر افرادی زیاد محمول است که غرض آنها جدا جدا است؛ زیرا مرد و زن در وقت آن قرار می‌گیرد. و غرض از خلقت مرد این است که پیامبر، رهبر، شاهد در صدد و قصاص، بر پا کننده جرم و عیدین و امثال اینها باشد؛ ولی زن برای این است که فراشی برای مرد باشد و برای وی فرزندی به دنیا بیاورد و کارهای خانه را سر و سامان بخشد و اموری دیگر از این قبیل.

«رجل» مثال «خاص النوع» است و افرادی را شامل می‌شود که غرض آن‌ها یکی است. «زید» مثال «خاص العین» است چون شخصی معین بوده احتمال شرکت غیر را ندارد مگر در صورتی که تعدد وضع باشد (تفصیلاً؛ یعنی به اعتبار تعدد وضع احتمال شرکت را دارا می‌باشد؛ به این صورت که دو فرد مختلف نام فرزندان را «زید» گذاشته باشند).

۱- حکم خاص: - (قوله: و حکم أن يتناول المحض قطعاً)

حکم اثری را می‌گویند که بر چیزی مرتب می‌شود پس اثر و حکم خاص این است که مدلول خود را به گونه‌ای در بر می‌گیرد که احتمال غیر را ندارد.

مثال «زید عالم»؛ «زید خاص» است و احتمال غیر را ندارد آن احتمالی که ناشی و سببی از دلیل باشد. به همین صورت «عالم» نیز خاص است و احتمال غیر را ندارد آن احتمالی که ناشی از دلیل باشد. پس هر یک از

دو کلمه مدلولش را قطعاً در بر می گیرد و از مجموع دو کلمه (زیر عالم) حکم عالم بودن زیر با این واسطه به طور یقین ثابت می شود.

(قولیه: ولا یحتمل البیان لکونه بیناً) یعنی؛ خاص احتمال بیان تفسیر را ندارد؛ چون به ذات خود واضح است.

عبارت بالا حکم دیگری است که تقویت کننده حکم اول (یعنی؛ آن تناول المحض قطعاً) است و گویا هر دو متقدم هستند پس حکم خاص به صحت کاملتر از این قرار است: «حکم الخاص أن يتناول المحض قطعاً و لا یحتمل البیان لکونه بیناً».

حکم اول (یعنی؛ آن تناول المحض قطعاً) برای بیان مذهب اصناف است؛ چون نزد اصناف حکم خاص مطلق است [اگر چه نزد شافعی و مالکی و ابی حنیفه و حنبلی و غیره مطلقاً نیست].

و اما حکم دوم (یعنی؛ لا یحتمل البیان لکونه بیناً) برای بیان دو چیز است: (۱) برای نفی قول و ضم (یا همان طرف مقابل) که مراد امام شافعی رحمة الله است؛ زیرا نزد ایشان خاص احتمال بیان را دارد. (۲) مقدمه ای برای مسائل تفریعی آئینده است. [تفصیلاً: حکم دوم مقدمه ای برای تفریع سه مسئله از تقریبات هفتگانه است و چهار تفریع بر حکم اول مترتب می شود].

تفصیلی بر حکم دوم: «ولا یحتمل البیان لکونه بیناً» یعنی؛ خاص احتمال بیان تفسیر را ندارد چون به ذات خود واضح است. اما اگر چه خاص احتمال «بیان تفسیر» را ندارد اما احتمال «بیان تفسیر» و «بیان تبدیل» و «بیان تقریر» را دارد؛ چون این سه معانی قطعیت نیستند. چونکه «بیان تقریر» احتمال بدون دلیل را رد می کند لذا خاص که به آن «بیان تقریر» لاحق شده باشد محکم می شود (همانند: جابری زیر زیر) که قبل از ذکر «زیر دوم» این احتمال وجود داشت که زیر نیامده باشد بلکه حواشی آمده که مجازاً به زیر تفسیر شده و با ذکر «زیر دوم» این احتمال از بین می رود. و «بیان تفسیر» را هر کلامی چه خواه ظنی باشد و چه قطعی احتمال آن را ندارد (همانند: أنت طالق این دخلت الدار) که بدون گفتن (ان دخلت الدار) فوراً طلاق واقع می شود و با شرط حکم آن تفسیر نمود و همچنین هر کلامی احتمال «بیان تبدیل» یعنی نسخ را دارد است [ولی بعد از وفات پیامبر (ص) دروازه نسخ بسته شده است].

ح: شروع مسائل مختلف فیہ بین اصناف و شوافع در مورد حکم خاص :-

(۱) تفریع اول بر حکم خاص :-

(قوله : فلا يجوز الحاق التعديل بأمر الركوع والسجود على سبيل الفرض)

توضیح : خاص به جهت واضح بودن خود نیازی به بیان ندارد پس تعدیل ارکان در رکوع و سجود و ایستادن بعد از رکوع و نشستن بین دو سجده را با امر به رکوع و سجده (ارکعوا واسجدوا) نمی توان فرض به حساب آورد .

سوال : اختلاف ائمہ را به همراه دلیل هر یک در رابطه با « تعدیل ارکان » بیان نمایند ؟
جواب : تعدیل ارکان نزد امام شافعی و امام ابو یوسف و امام احمد رضا فرض است ؛ دلیل : امام شافعی رحمته

می فرماید : تعدیل در رکوع و سجود به خاطر حدیث اعرابی فرض است ، چنانچه آمده : فردی اعرابی نمازش را با عجله خواند و رسول خدا صلی الله علیه و سلم به وی گفت : « قُمْ فَصَلِّ فَإِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ » یعنی : نمازت را از سر نو بخوان تو نماز نخوانده ای . و این جملہ را پیامبر صلی الله علیه و سلم تکرار کردند .

نزد طرفین رحمہما الله واجب بوده و فرض نیست ، ولی بنا بر امر اهل (ارکعوا واسجدوا) نفس رکوع و سجدہ فرض است .

جواب طرفین رحمہما الله : در قرآن آمده (ارکعوا واسجدوا) و این خاص است و بر معنی معین و

واضحی دلالت می کند (چون رکوع خم شدن از حالت قیام را گویند (انحناء) . و سجدہ به گذاشتن پیشانی

بر زمین اطلاق می شود) و خاص احتمال بیان تفسیر را ندارد ، لذا حدیث اعرابی نمی تواند برای قیل ضلوع

تفسیر و توضیح باشد و ناختم هم نمی تواند باشد ؛ پس مناسب و زیبنده است هر یک در جایگاه خود قرار

بگیرد به این گونه که حکم قرآن فرض و قطعی بوده و حکم خبر واحد واجب و ظنی باشد .

(۲) تفریع ثانی بر حکم خاص :-

(قوله : وبطل شرط الولاء والبرتب والتسمية والنية في آية الوضوء) یعنی : بنا بر آیهی

وضوء (فاغسلوا وجوهکم و... الخ) شرط قرار دادن ولاء ، ترتیب ، تسمیہ و نیت باطل است .

سوال : عبارت فوق از صاحب المنار اشاره به اختلافی میان ائمہ دارد ، اختلاف را ذکر کرده و

دلائل هر یک را نیز بیان کنید ؟ جواب : امام مالک رحمته می فرمایند : در وضوء ولاء فرض است

(و آن اینکه اعضاء باید پشت سر هم به گونه ای شسته شوند که عضو اول خشک نشده باشد) .

دلیل امام مالک رحمه الله: مواظبت پیامبر صلی الله علیه و سلم بوده است. اصحاب ظواهری گویند: بسم الله گفتن در ابتدا و وضو فرض است. دلیل: پیامبر صلی الله علیه و سلم فرمودند: لا وضوء لمن لم یسَمَّ (کسی که بسم الله نگوید وضو ندارد). امام شافعی رحمه الله می فرمایند: ترتیب و نیت در وضوء شرط اند. دلیل: رسول خدا صلی الله علیه و سلم فرمودند: «لا یقبل الله صلاة امرئ حتی یضع الطهور فی مواضع فیفسل وجهه ثم یدیه (الکلیت)» (یعنی: خداوند نماز هیچ کس را قبول نمی کند تا زمانی که وضو را بر جای آن بگذارد؛ لذا چهره اش را باید بشوید و سپس دست هایش را و... و نیز فرمودند: انما الاعمال بالنیات (مدار اعمال بر نیت هاست) و وضو نیز یک عمل است، لذا بدون نیت وضو نمی تواند صحیح باشد. اما جواب اضاف: خداوند سوال ما را در وضوء شستن و مسح «امر نموده است (فاغسلوا... و امسوا...)» و این هر دو خاص اند و برای معنای معلومی وضع شده اند و کن عبارت است از: الا ماله (آب ریختن) و الاصابة (دست کشیدن) که نیازی به تفسیر و توضیح ندارند. پس شرط قرار دادن این امور نمی تواند بیان برای آن باشد و نسخ هم نمی تواند باشد، پس حکم می کنیم آنچه که با کتاب ثابت شده فرض و قطعی بوده و آنچه با سنت ثابت می گردد واجب می باشد. و از آنجا که با اجماع ثابت شده دو وضو چیزی به نام واجب نیست (به دلیل اینکه واجب در عمل همانند فرض قطعی است و واجب فقط لایق عمل مقصوده است) لذا ما از وجوب به سنت نزول کرده و می گوئیم که همه ی این موارد سنت اند.

(در تخریج ثالث بر حکم خاص: (قوله: والطهارة فی آیه الطواف). سوال: اختلاف مربوط را با دلیل بیان کنید؟

جواب: امام شافعی رحمه الله می فرمایند: طواف کعبه بدون طهارت جایز نیست، چون رسول خدا صلی الله علیه و سلم فرمودند: (الطواف بالبيت صلاة) یعنی: طواف خانه ی خدا، نماز است. و نیز فرمودند: (ألا لا یطوفن بالبيت محدث ولا عریان) یعنی: خبردار! هیچ کس بدون طهارت و یا لخت، خانه ی خدا را طواف ننماید.

جواب اضاف: در آیه ی «ولیطوفوا بالبيت العتیق» بر طواف کعبه تاکید شده و «طواف» نیز معنای آن واضح است: (به معنای «الدوران حول الکعبة») و به دو صورت می توان وضو را برای طواف شرط قرار داد: ① اینکه بگوئیم این بیان تفسیر است بدین گونه که آیه مجمل بوده و حدیث

کتاب را تفسیر کرده است (۷) یا اینکه حدیث آیه را منسوخ کرده است.

اما هر دو صورت امکان پذیر نیست به این دلیل که «طواف» لفظ خاصی است و تفسیری به توضیح و تفسیر ندارد ولی می توان وضو را واجب قرار داد که به ترک آنجا طواف ناقص شود که در صورت انجام طواف زیارت بدون وضو ذبیح که سفند لازم می شود و در طواف های دیگر همانند طواف قدم و غیره با صدقه بر طرف می رود.

(قول الشافعی و اما زیاده کونه سبعة اشواط) جواب و سوال

سوال: در آیه «و لیطوفوا بالبيت العتیق» فقط «طواف» بیان شده ولی هفت دور زدن و یا از حجر الاسود شروع نمودن در آن بیان شده است؛ در حالی که احناف این دو را شرط طواف دانسته اند؛ در این صورت گویا بر آیه چیزی ملحق شده است، پس طواف نیز می تواند طبق دلائل خود وضو را بر طواف ملحق کنند؟

جواب: به امکان زیاد، اینجا به طریق خبر مشهور ثابت شده اند و به اتفاق علماء می توان به وسیله خبر مشهور بر آیه چیزی اضافه نمود.

(۴) تفسیر رابع بر حکم خاص: (قوله: والتأویل بالأطراف فی آیه الترتیب): سوال: عده ی زن مدخل بها که ذات الحیض و غیر حامله است، آیا با دلائل شرع دهید؟
جواب: نزد احناف «سه حیض» و نزد شافعی «سه طهر» می باشد. و استدلال هر دو گروه از آیه «و المطلقات یتربصن بأفصح ثلاثه قروء» می باشد.
دلیل امام شافعی رحمه الله آیه «فطلقوهن بعدتھن» می باشد که در این آیه، لام برای توفیق و وقت است. یعنی بلا آنرا در وقت عده شان طلاق دهید و آن طهر است چرا که بالإجماع طلاق فقط در طهر مشروع است.

و امام ابو حنیفه رحمه الله بنا بر استدلال از لفظ «ثلاثه» قروء را به معنی حیض گرفته اند، چرا که لفظ «ثلاثه» خاص بوده و احتمال کم و زیاد شدن را ندارد. حال اگر کسی مهرش را در طهر طلاق دهد و عده هم طهر باشد از دو حال خالی نیست، یا آن طهر از عده به شمار می آید و یا ضریب آن به حساب آید «و طهر و عقی از طهر سوم» می شود. و اگر به حساب نیاید «و طهر و عقی از طهر چهارم» می شود.

در هر صورت موجب خاص که «ثلاثه» باشد باطل می‌گردد و اگر عده همان حیض باشد و طلاق در
طهر رخ دهد این مشکل به وجود نمی‌آید بلکه بعد از گذراندن طهری که در آن طلاق واقع شده است
حیض می‌گردد.

(قول الشارح: وقد قيل إن هذا الإلزام على الشافعي يمكن أن... إلخ)
استدلال نمودن بعضی ها از لفظ «قرء» بر علیه امام شافعی و رد کردن شارح (علیه الرحمة)
استدلال آنها را: بعضی گفته اند بدون توجیه به لفظ «ثلاث» می‌توان از خود لفظ «قرء» علیه امام
شافعی استدلال کرد چون خود «قرء» جمع است و صد اقل آن سه است به این صورت که «قرء»
لفظ جمع بوده و صد اقل جمع سه است. و گذراندن عده فقط با سه حیض عملی می‌شود و در صورت
سپری نمودن سه طهر به عدد سه عمل نمی‌شود زیرا که یا کمتر از سه می‌شود و یا بیشتر از سه
خواهد شد.

شارح می‌نویسد: این استدلال درست نیست زیرا که جمع بر کمتر از سه نیز اطلاق می‌گردد
همانند آیه ماه‌های حج که در آن لفظ «أشهر» آمده و با وجودی که جمع «شهر» است بر کمتر
از سه اطلاق شده است (چون ماه‌های حج عبارتند از شوال، ذی القعدة و ده روز اول
ذی الحجه) از این آیه معلوم می‌شود که اطلاق جمع بر کمتر از سه صحیح بوده و لازم می‌توان جمع بودن
قرء را به عنوان دلیلی بر علیه امام شافعی رحمه الله به کار برد. البته برخلاف «اساء عدد» که
بر مدلول خود نص هستند که کم و زیاد کردن در آن امکان پذیر نیست به همین سبب استدلال
از لفظ «ثلاثه» درست است.

(قول الشارح: أما قوله تعالى: فطلقوهن لعدتهن... إلخ) جواب استدلال امام شافعی:
اما کیهی (فطلقوهن لعدتهن) به معنی «لأجل عدتهن» است، یعنی زنان را به گونه‌ای طلاق
دهید که شمارش عده ممکن باشد.
و این نیز به این صورت ممکن است که طلاق در طهری واقع شود که در آن باذن مجبستی
نشده باشد، زیرا در این هنگام دانسته می‌شود که آن زن حامله نیست پس بدون شبهه عده‌ی سه حیض

را سپری کند. و طلاق را در طهری که بادی همبستری شده، ندهید؛ زیرا ممکن است آن زن حامله باشد که در این صورت باید عده وضع حمل را بگذرانند یا اینکه حامله نباشد عده سه حیض را سپری کند و نیز در حالت حیض طلاق ندهید؛ چرا که نزد ما نه طلاق هر حیض معتبر است و نه طهری که بعد از این حیض می آید و لازم می آید که سه حیض دیگر بگذرانند و به ناچار عده وی طولانی می گردد.

توجه! از هفت تفسیری که بر حکم خاص مترتب اند، چهار تا بیان شده پس قبل از بیان همه تفسیر دیگر، به عنوان جملی معترضه دو اعتراض امام شافعی رحمه الله بر احناف بیان می گردد؛

اعتراض اول امام شافعی رحمه الله بر احناف: (قوله: تَحْلِيلَةُ الزَّوْجِ الثَّانِي بِحَدِيثِ الْفُصَيْلَةِ لَا يَقُولُهُ «حَقٌّ تَنْكِحُ زَوْجًا غَيْرَهُ») این قول مابین علی و حنفی در واقع جواب همان اعتراض امام شافعی رحمه الله می باشد. قبل از بیان اعتراض امام شافعی، برای واضح تر بودن اعتراض نیاز به مقدسای به عنوان تمهید است؛ مقدمه: اگر شوهر سرش را سه طلاق دهد و آن زن با شوهر دیگری از دواج نماید و باز شوهر دوم او را طلاق دهد؛ سپس شوهر اول با او از دواج نماید بالاتفاق در مرحله دوم دو مرتبه مالک سه طلاق مستقل می شود، و اگر زنش را کمتر از سه طلاق دهد؛ (یک یا دو طلاق بدهد) و آن زن با شوهر دیگری از دواج نماید و باز شوهر دوم او را طلاق دهد؛ سپس شوهر اول با او از دواج نماید، نزد امام محمد و امام شافعی رحمه الله؛ در این هنگام شوهر مالک مابین از دو یا یک طلاق می شود، یعنی اگر قبلاً یک طلاق داده است پس حالا می تواند او را دو طلاق بدهد و آن زن مغلظ می شود و اگر قبلاً دو طلاق داده است حالا فقط مالک یک طلاق می شود و پس نزد شیخین رحمه الله؛ شوهر اول مالک سه طلاق می شود و دو یا یک طلاق قبل از این می رود چرا که شوهر دوم حلال کننده این زن برای شوهر اول با مهر جدید می شود و آنچه از یک یا دو طلاق گذشته است از بین می رود.

اعتراض: در آیه «فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ» کلمه (حَتَّى) لفظ خاص است که برای معنی «غایت و انتحاء» وضع شده است، پس فهمیده می شود که نکاح شوهر دوم برای حرمت غلیظه ای که با سه طلاق ثابت شده است، غایت است و غایت در مابعد خود تأثیری ندارد.

یعنی بر چلّ جدید برآ شوهر اول هیچگونه دلالتی ندارد و الا موجب خاص ابطال می گردد پس وقتی شوهر دوم در آن چیزی که بغیا وجود دارد (یعنی سه طلاق) نمی تواند محتل قرار گیرد پس در آن چیزی که بغیا وجود ندارد (یعنی کمتر از سه طلاق) به طریق اولی نمی تواند محتل قرار گیرد لذا شوهر دوم برای شوهر اول با چلّ جدید حلال کننده این زن نمی باشد؟

جواب اعتراض: **جواب اعتراض به صورت اضطرار** «إِنَّ كَوْنَ الزَّوْجِ الثَّانِي مُطْلَقًا، أَيَّاهَا الزَّوْجِ الْأَوَّلِ، إِنَّمَا ثَبَتَهُ بِحَدِيثِ الْعِيَّةِ لَا يَقُولُهُ: «حَتَّى تَتَكَلَّحَ» كَمَا زَعَمَ» (ترجمه: چلت زن توسط شوهر دوم برای شوهر اول و اندک حدیث عیبه ثابت می کنیم نه از آیهی «حَتَّى تَتَكَلَّحَ» آن گونه که شما می پذیرید.)

جواب اعتراض به صورت تفصیلی: روزی زن رفاعه نزد رسول الله (ص) آمد و گفت: رفاعه من را سه طلاق داد سپس من با عبدالرحمن بن ابی سیر ازدواج نمودم و پس من آن را نیافتم مگر مانند کناره این قطیع ام (یعنی من آن را عین نیافتم) پیامبر (ص) فرمود: «أُتْرِدِينَ أَنْ تَعُدِّيَ إِلَى رِفَاعَةَ» (یعنی آیا می توانی نزد رفاعه برگردی؟) گفت: بلی. پیامبر (ص) فرمودند: لا، حَتَّى تَذُقِي مِنَ عِيَّةٍ وَ يَذُقَ هُوَ مِنَ عِيَّةِكَ (یعنی؛ نمی توانی برگردی تا زمانی که تو از عسل او و او از عسل تو بخشد).

لذا این حدیث برآ بیان این مطلب آورده شده است که وظی شوهر دوم نیز شرط است و فقط نکاح کردن همانطور که از ظاهر آیه بر می آید کافی نیست، این حدیث مستحضر است، برای شرط قرار دادن وظی که تمام شافعی رحه نیز آن را قبول کرده است.

با این گونه حدیث مشهور بالاتفاق زیادت بر کتاب الله جایز است و این حدیث همانگونه که با عبارت انفس بر شرط وظی دلالت می کند، همچنان با اشاره انفس بر محتل بودن شوهر دوم نیز دلالت می کند.

به این خاطر که پیامبر (ص) برآ آن زن فرمودند: آیا می خواهی پس رفاعه عود کنی؟ و فرمود: آیا می خواهی که حرمت تمام شود؟ و «عود» به معنی (برگشتن به حالت اول است) و در حالت اول (یعنی بودن او نزد رفاعه) برای این زن حلت ثابت بوده است پس وقتی که حالت اول برگشت، حلت نیز بر می گردد. و حلت جدید و مستقلی پیدا می شود؛ لذا وقتی که با این نص به این صورت حلت ثابت شود که حلت در آن معلوم بوده است (یعنی حلت به طور کامل از پس رفته است) و آن مسئله سه طلاق است (یعنی وقتی که سه طلاق داده است) پس در آن چیزی که حل در آن ناقص است و آن کمتر از سه طلاق است (یعنی شوهر اول کمتر از سه طلاق داده است) به طریق اولی شوهر دوم به طور کامل، کامل کننده حلت

ناقصه خواهد بود (چون کامل کرده « چیزی ناقص » به مراتب از به وجود آوردن « چیزی معدوم » آسان تر است .

اعتراض دوم اما هر شافعی رحمه الله براهین :

(قوله : وبطلان العصمة عن المروق بقوله تعالى : وجزاء لا بقوله فاقطعوا) : این قول مصنف رحمه الله جواب سوال مقدری است که از جانب شافعی رحمه الله براهین وارد شده است .

قبل از بیان سوال و اعتراض به عنوان پیشگفتار نیازی به یک مقدمه دارد و در همین بیان مقدمه سوال و جوابی است و بعد از آن اعتراض و سوال امام شافعی رحمه الله و جواب آن مفصلاً ذکر می گردد . مقدمه : اگر کسی مالی را دزدی کند و در آن دزدی دست آن دزد قطع شود و بعد از دزدی آن

مال دزدی شده نزد دزد موجود باشد بالاتفاق باید آن مال مسروقه به صاحبش باز گردد .

و اگر آن مال از زمین رفته باشد نزد امام شافعی رحمه الله بر دزد ضمان واجب می شود و فرقی نمی کند که خود مال از زمین رفته باشد یا دزد آن را ضایع کرده باشد . اما نزد امام ابوحنیفه رحمه الله اصلاً بر دزد ضمان واجب نمی شود مگر بنا بر روایتی که در صورت ضایع کردن ضمان واجب می شود .

باین خاطر ضمان واجب نمی شود که وقتی دزد اراده دزدی را می کند لحظای قبل از دزدی مصونیت آن مال مسروقه از دست مالک (صاحبش) باطل می شود ؛ تا جایی که آن مال در حق صاحبش جزء اموال

غیر متقوم قرار می گیرد و آن مال در عصمت و حفاظت خداوند متعال قرار می گیرد و خداوند از ضمان مال بی نیاز است . (قول الساج : و انما يجب الرد الخ) جواب سوالی است . سوال : وقتی که مال مسروقه نسبت به

صاحبش از دست مالی ندارد و مصونیت آن منسوب به خداست پس وقتی آن مال نزد دزد موجود باشد نباید استرداد آن به صاحبش واجب باشد ؛ حال آنکه شما در وقت موجود برگرداندن آن را به صاحبش

لازم می دانید ؟ جواب : اگر چه عصمت و مسئولیت حفاظت آن از صاحبش سلب شده است اما ملکیتش از زمین نرفته است . لذا از نظر ظاهر بایستی بگوییم اگر مال موجود است برگشت آن لازم است و از نظر

باطنی یعنی به خاطر منتقل شدن عصمت و حفاظت آن به سوی خداوند ، می بینیم که اگر مال ضایع شده است یا نزد از زمین برده است بر آن ضمان لازم نمی شود .

اما اعتراض دوم امام شافعی رحمه الله : (قول الساج : واعترض عليه الشافعي رحمه الله بأن المنصوص عليه الخ)

منصوص عليه در این مسئله آیه « السارق والبارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا » است و « قطع »

لفظ خاصی است که بر معنی معلوم دلالت می‌کند و آن «الابانة عن الریغ» (یعنی: جدا کردن دست از ریغ است) و این گفته‌ی خداوند «فاقطعوا» هیچ گونه دلالتی بر انتقال عصمت از طرف بنده به سوی خدا ندارد.

لذا قائل بودن بر بطلان عصمت زیادت است بر خاص کتاب الله؟

خلاصه‌ی جواب: ابطال مصونیت مال مسروقه از آیه «جزاء» ثابت است نه از «فاقطعوا».

جواب تفصیلی: مصنف رحه الله از جانب امام ابوحنیفه رحه الله جواب می‌دهد که مابطلان مسئولیت نگه‌داری مال دزدی نگه و منتقل شدن آن را از صاحبش به سوی خداوند از جمله «جزاء» یا کسبا ثابت نمی‌کنیم نه از این گفته‌ی خداوند: «فاقطعوا».

و این به این خاطر که وقتی جزاء در معرض عقوبات بوده هیچ گونه قیدی واقع شود مراد از آن چیزی است که به عنوان حق خداوند واجب نگه است. و جزاء زمانی حق خداوند قرار می‌گیرد که جنایت در عصمت و مضامین او واقع شده باشد و وقتی که این چنین است لذا سزای دزد کامل مشروع نگه است و آن قطع دست است و نیازی به ضمان مال ندارد نهائاً اینکه آن مال نزد سارق موجود باشد به خاطر صورت ظاهرش به سوی صاحبش برگردانده می‌شود و چون «جزئی» به معنای «کفای» می‌آید پس لفظ «جزاء» دال بر آن است که قطع دست برای این جرم کافی است و نیازی به سزای دیگری ندارد تا بر آن غرامت واجب شود.

۲- شروع به بیان سه تفریع باقی‌مانده از تفریعات هفتگانه :-

(قوله: ولذلك صح إيقاع الطلاق بعد الخلع) توضیح: و به همین علت بعد از خلع طلاق دادن صحیح است یعنی؛ به این خاطر که مدلول خلع قطعی و واجب الاتباع است، لذا نزد ما بعد از معامله خلع بازن بر آن طلاق را واقع کردن صحیح است برخلاف امام شافعی (رحه الله).

سوال: اختلاف مربوط به عبارت فوق را کاملاً شرح دهید؟

جواب: امام شافعی می‌فرماید: «خلع» فسخ نکاح است لذا بعد از خلع نکاح باقی نمی‌ماند و خلع طلاق نیست لذا بعد از آن طلاق نیز نیست.

و در نزد ما: خلع طلاق است لذا به خاطر عمل خودن به این گفته خداوند «فان طلقها فلا تحل له بعد»

طلاق بعد از آن صحیح است، بدین خاطر که خداوند فرماید: «الطلاق مرتان فاماك المعروف او شرع باحسان» یعنی طلاق رجعی دوتا است یا طلاق شرعی یکی بعد از دیگری جدا جدا است نه به طور جمع و بعد از آن بر شوهر واجب است به احسن سلوک رجوع کند یا به بدوشی نیک یعنی کامل رهاش سازد سپس بعد از آن خداوند مسلمة طلع را بیان نمود چنانچه فرمود: «فان خفتم الايتما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افترت به» (یعنی؛ ای حاکمان مسلمان! اگر زن و شوهر شترانستند با قس سلوک و حسن هم زیستی احکامی را که خدا دستور داده را اجرا کنند پس در این صورت هیچ گناهی به آنان نیست که زن به شوهر مال به بعد و خود را از شوهر خلاص کند و شوهر آن را طلاق دهد).

[پس معلوم شد که در خلع کار زن فدیہ دادن است و کار شوهر آن است که قبلاً گذشت (یعنی «طلاق» نه فسخ)؛ چرا که فسخ از دو طرف قائم می شود نه فقط از طرف شوهر.]
بعد از آن فرمود: «فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره» (یعنی؛ اگر شوهر زن را مرتبه سوم طلاق داد پس آن زن برای شوهرش حلال نیست تا زمانی که با شوهر دیگری ازدواج نماید و شوهر دوم آن را طلاق دهد).

لذا امام شافعی رحمتهم می فرماید: که آیه «فان طلقها» مربوط به آیه «الطلاق مرتان» است تا طلاق سوم قرار گیرد و در میان این دو خلع به عنوان جبهه معترضه است چرا که خلع فسخ است و بعد از آن طلاق نیست.

جواب احناف: لفظ «فاء» در «فان طلقها» خاص است بر آن معنی مخصوص وضع شده است و آن معنی «تعیین» است (تعیین یعنی مرتبه ششم تا بعد بر ماقبل) و این «طلاق» بعد از «افتداء» آمده است؛ پس مناسب است که بعد از خلع طلاق واقع شود و خلع نیز طلاق است. چنانکه اگر این است که طلاق چهارمی شود «دو» در قول خداوند تعالی: «الطلاق مرتان» و «سومی» لا خلع و چهارمی هم همین است (یعنی در قول خداوند تعالی: «فان طلقها»).

لیکن در این هیچ اشکالی ندارد چرا که خلع طلاق مستثنی نیست بلکه در دو طلاق داخل است گویا که گفته شده است که طلاق دوتا است، خواه آن دو رجعی باشد که در آن وقت یا با قس سلوک برگردانند یا به خوبی رها کردند واجب است یا هر دو در ضمن خلع باشد که در این صورت طلاق بائن می شود پس اگر بعد از دو طلاق که قبلاً گذشت شوهر زن را طلاق داد آن زن بر او حلال نمی باشد تا اینکه با

دیگری ازدواج نماید.

(قول الشارح: وعلى هذا التقرير اندفع ما قيل: انه يلزم... الخ) در اختلاف ماقبل میان ما و امام شافعی رحمه الله، جوابی که ما داریم مبنی بر اینکه خلع طلاق مستقل نیست و اعتراض دیگر نیز بر طرف شده.

اعتراض اول: «فاء» در «فان طلقها» برای تعقیب است و ما بعد «فاء» معلول ماقبلش است؛ لذا از این لازم می آید که اگر طلاق سوم بعد از خلع است در این صورت عدم حل یعنی برای زن حرمت غلیظ ثابت می شود و اگر بعد از خلع نباشد، بلکه بعد از دو طلاق رجعی باشد در این صورت حرمت غلیظ ثابت نمی شود؛ حال آنکه این اشتباه است؟

جواب: از جوابی که داریم این اعتراض این طور برطرف می شود که: خلع طلاق مستقل نیست بلکه در دو طلاق «الطلاق مرتان» داخل است. لذا عدم حل یعنی حرمت غلیظ حکم طلاق است که بعد از دو طلاق باشد که خواه آن دو طلاق رجعی باشد یا در ضمن خلع؛ پس وقتی که خلع طلاق مستقل نیست لذا عدم حل یعنی حرمت غلیظ به طور خاص حکم طلاق نمی باشد که بعد از خلع واقع شده است.

اعتراض دوم: از سیاق و سباق این بر می آید که خلع فقط بعد از دو طلاق ممکن است؛ چرا که خداوند برای بیان کردن خلع فرمود: «فان خفتم ان لا یستقام الخ» و چون که «فاء» نیز در «فان خفتم» برای تعقیب است، لذا حل خلع نیز بر ماقبلش یعنی «الطلاق مرتان» می باشد و این ثابت می شود که خلع فقط بعد از دو طلاق ممکن است و ابتداء خلع نمی شود، حال آنکه این باطل است چرا که همان گونه که خلع بعد از دو طلاق می شود، ابتداء نیز می شود؟

جواب: اعتراض چنین بر طرف می شود جواب اول: خلع طلاق مستقل نیست؛ بلکه در دو طلاق «الطلاق مرتان» داخل است پس وقتی که خلع طلاق مستقل نیست بلکه در دو طلاق گذشته داخل است پس نیازی ندارد که بعد از آن دو واقع شود. جواب دوم: از این آیه ثابت می شود که خلع بعد از دو طلاق انجام می شود و از مفهوم مخالف این ثابت می شود که ابتداء خلع نمی شود و این مسلم است که نزد ما مفهوم مخالف اعتباری ندارد. پس وقتی نزد ما مفهوم مخالف اعتباری ندارد لذا نمی توان با مفهوم مخالف بر عدم وقوع خلع ابتداء استدلال کرد.

(قولہ: «ووجب مهر المثل بنفس العقد في المفوضة»)

سوال: در عبارت بالا معنی «المفوضة» را نوشته و بیان کنید که این مسئله بر چه اصلی تفریع است و اختلاف مربوط به آن را نیز کاملاً شرح دهید؟

جواب: لفظ «المفوضة» با کسره و او باشد پس معنی آن این است «زنی که بدون مهر از دواج گردد» و اگر با فتحه و او باشد معنی آن این است «زنی که آن را ولیتش بدون مهر به نکاح داد» و این صحیح تر است؛ چرا که در صورت اول (به کسر و او) صلاحیت و قابلیت محل اختلاف را ندارد. و این مسئله (یعنی عبارت بالا) بر حکم خاص تفریع است.

اما تحقیق مسئله بالا و اختلاف مربوط به آن: زنی که آن را ولیتش بدون مهر به عقد کسی درآورد یا به شرطی آن را به نکاح داد که مهری برای او نباشد، نزد امام شافعی رحمه الله: برای این زن مهری واجب نمی شود تا زمانی که جهار نکند پس اگر یک از این دو (زن و شوهر) قبل از جهار وفات نمود برای آن مهری لازم نمی شود.

و نزد ما احناف: در وقت عقد مهر کامل بر ذمه شوهر واجب می شود و در جهار یا ترک ادای آن واجب می شود. تا که بر آید: «لا اهل لکم ما وراہ ذلکم ان تبتغوا باہوا لکم» عمل شود. لذا آید «ان تبتغوا» بدل است از «ما وراہ ذلکم» یا با تقدیر «لام» مفعول به آن است. یعنی برای شما به غیر از محرمات، نعمت زنان حلال قرار داده شد تا آنها را با ما مهائیان طلب کنید. لذا «باہ» لفظ خاصی است که بر آن معنی معلوم (یعنی الصاق) وضع شده است و بعضی فرموده اند: که «ابتغاء» لفظ خاصی است که بر آن معنی معلوم (یعنی برای طلب) وضع شده است.

به حال این را واجب می کند و به هر صورت باید «ابتغاء» با ذکر مهر همراه باشد و اگر در لفظ هم ذکر نشود صداقل باید با وجوب فی الذمة پیوسته باشد؛ البته باید طلب کامجویی صحیح باشد و اگر با نکاح فاسد طلب پس از تافیر وجوب مهر تا وطن یا اجماع واجب است و همچنان اگر این طلب کردن به طریق نکاح نباشد بلکه به طریق اجاره یا صیغه و یا زنا باشد این کار حلال نیست و اصلاً مالی واجب نمی شود و گفته می شود از این معنی: «محضین غیر ما محضین» به همین اشاره دارد.

(قولہ: «وكان المهر مقدراً شرعاً غیر مضاف الی العبد») سوال: مسئله مذکور را توضیح داده و

بگوئید که بر چه حکمی تفریع است، و همچنین اختلاف مربوط را نیز بیان فرمائید؟
 جواب: توضع مشبه: مهر شرعاً مقدر و مقرر است و به طرف بنده منسوب نیست.
 و این مشبه بر حکم خاص تفریع است (یعنی چون عمل کردن به خاص واجب است و افعال بیان را ندارد
 مهر از جانب شارع مقدر (یعنی مقرر) است و اندازه کردن آن به سوی بندگان منسوب نیست).
 تفصیل مشبه یا همان اختلاف مربوط: نزد امام شافعی رحمه الله: مقدر کردن مهر و اکتدار به بندگان است
 لذا نزد ایشان هر آن چیزی که صلاحیت قیمت گذاری را دارد صلاحیت مهر قرار گرفتن را نیز
 دارد.

نزد ما احناف: اگر چه در جانب اکثر مهر مشقی نیست، اما در جانب اقل مهر مقرر است و آن
 اینکه از ده درهم کمتر نباشد. تا به قول خداوند تعالی «قد علمنا ما فرضنا علیهم فی ازواجهم و ما
 ملکک ایما نفع» عمل شود؛ (یعنی به تحقیق ما دانستیم آنچه را که مقدر کردیم بر ایشان در حق
 زان نشان [و آن مهر است]). لذا «فرض» لفظ خاصی است که به معنی «تقدیر» وضع شده
 است و همچنین مطابق قول علماء ضری متکلم نیز خاص است. و نیز نزد صاحب توضع، اسناد
 نیز خاص است. پس معلوم شد که مهر در علم خداوند مقرر است که آن را رسول الله (صلی الله
 علیه و آله و سلم) با این لفظی خود «لا اجمع اقل من عشرة دراهم» بیان فرمودند.
 همچنین ما آن را به قطعید قیاس می کنیم چرا که بریدن دست نیز در عوض ده درهم است.
 (دلیل عقلی)

(قول الشارح: فالقدیر خاص و ان كان مجلاً محتاجاً الى البيان مع الخ) سوال و جواب
 سوال: قدر مفروض از آیه «قد علمنا ما فرضنا... الخ» دانسته شده، پس آن مجمل است نه خاص؟
 جواب: تقدیر (یعنی فرض) خاص است اگر چه مجمل است و نیاز به بیان دارد و این (یعنی بودن «فرض»
 به معنی «تقدیر») در اصطلاح فقهاء است [اما در لغت در معنی «ایجاب و قطع» حقیقت است].
 سوال: در آیه «قد علمنا ما فرضنا علیهم فی ازواجهم و ما ملکک ایما نفع»، معنی «فرضنا» در لغت
 و اصطلاح فقهاء چیست؟ قول امام شافعی رحمه الله را با دلیل نوشته و در ضمن جواب احناف را نیز
 بیان کنید؟
 جواب: در اصطلاح فقهاء «فرض» به معنی «تقدیر» است که همین قول احناف است اما در لغت در

معنی «ایجاب و قطع» حقیقت است.

امام شافعی رحمه الله می فرمایند: که در اینجا «فرض» به معنی «ایجاب» است، به دلیل مقتدی بودن «فرض» با «علی» و «ما ملکت ایماخهم» عطف بر «انوا جهم» است چرا که در حق «ما ملکت ایماخهم» مهر مقدری باشد، لذا مراد از آن نفقه و کسوه است و این در حق همه ی «انوا جهم و ما ملکت» واجب است.

جواب اخلاف: مقتدی بودن «فرض» با «علی» به خاطر تفسیر معنی «ایجاب» است. و عطف «ما ملکت ایماخهم» به تقدیر «فرضنا» می دوم است. یعنی «و ما فرضنا علیهم فیما ملکت ایماخهم» بر این مبنا که این به معنی «اوجبت» است و اولی به معنی «قدرنا» است.

بیان دلائل سه مسئله ی تفریعی از جانب عاتق علیه الرحمة

(قوله: عملاً بقوله تعالى: «فان طلقا فلا تحل له» و «ان تبتغوا بأموالکم» و قد علمنا ما فرضنا علیهم)

قول خداوند تعالی: «فان طلقا فلا تحل له» دلیل مسئله اولی یعنی «صح ایقاع الطلاق بعد الصلح» است.

و «ان تبتغوا بأموالکم» دلیل مسئله دوم یعنی: «وجب مهر المثل بنفس العقد فی المخرقة» است و «قد علمنا ما فرضنا علیهم» دلیل بر مسئله سوم یعنی: «دکان المهر مقدراً شرعاً غیر مضاف الی العبد» است.

توجه ابراهیم یون رحمه الله هر دلیل را تحت هر مسئله با تفصیل بیان نموده است، چنانچه در صفحات قبلی این دفتر با روش سخنرانی خود ذکر کرده اند، پس نیازی به تکرار آن نیست.

پایان تعریف خاص، حکم آن و تفریعات آن:

به شنبه ۱۲/۱/۹۵ هجری
۱۴۳۸ هجری قمری

بسم الله الرحمن الرحيم . محمد و نعلین علی رسولہ الکریم

تمام مسائل تا اینجا بحمد الله به صورت مفصل ذکر گردیدند . از اینجا به بعد به علل مختلف ناچار به بسنده کردن بر موانع مختصرتر از این کتاب هستیم ؛ زیرا هدف ما از نوشتن این دفتر چه ، خلاصه نویسی برآ دوستا بوده تا که بعد از خود بخود و تکرار کردن کتاب نور الانوار که شرح خودکنان برآ انوار است . ، قلی از روز امتحان ، بتوانند تمام زحمات خود را بدون هیچ گونه تگوانی به صورت افتقار و جمع بندی بر روی این برگه ها مرور نمایند .

تا اینجا هم توانستیم بحمد الله - مفصلاً یادداشت کنیم تا که تقسیمات ابتدائی کتاب برآ دوستا هویدا گردد و هم گره ای را که در آغاز هر کتاب برآ هر فرد مبتدی پیش می آید و شخص را به سردرگمی معمولاً می کشاند ، بتوانیم باز نماییم .

پس از آن جایی که دوستان بر نوشتن این یادداشت ها ، مختصر بوده و بنده نیز بنا بر دلائلی استناع می ورزیدیم ، جای دارد که توصیه می استاد بزرگوارمان مولانا دین محمد حفظه الله را بر روی این کاغذها حک نمایم ؛ بنا بر مسئله و برنامه ای با استاد بزرگوار مشورت نمودم و ایشان خطاب به بنده فرمودند : «عَالَا لَیْکَ رَکَنٌ کَلَّهٌ لَا یُتَرَكُ کَلَّهٌ» یعنی ؛ چیزی که کاملاً حاصل نمی شود ، کاملاً رهاش نکنی . . . حداقل از حصه ای از آن بجزو نمیشوی و این توصیه می حضرت استاد را آویزه ای گوش نموده و با خود می گفتم ؛ اگر چه نوشته هایم کامل نبود «و حتی از اشتباه و سهل انگاری خالی نیستند ، اما همگلاسی هایم به چنین جمع بندی و راهنمایی نیازمندند ، ضایحه که خود نیز مستثنی نیستم . و حداقل دوستانم به علت ضیق وقت مراد رک نموده و از اشتباهات بنده چشم پوشی کرده و فقط در پی اصلاح آن و مقصود خود که جمع بندی ضایده ها برآ شب امتحان است ، هستند .

به هر حال بنده بنا بر ضیق وقت که بعد از تقطیلات ثلث دوم شروع به نوشتن کردم ، برآ این یادداشت ها از ترجمه ی فارسی کتاب قوت الانوار ، که مترجم آن مولانا ادعای افتخاری ماکو حفظه الله هستند ، کمال استفاده را بردم البته با اندکی دخل و تصرف ؛ که از این باب بسیار شرمزده هستیم و در ضمن آن که از ایشان معافی می طلبیم ، بسیار متشکرم . نام این بزرگوار را نیز ذکر نمودم تا که دعایان شامل حال تمام دست اندرکاران قرار بگیرد .

اما اینکه توانستیم از یادداشت ها و شرح و حاشیه ها استفاده کنیم ، تمام این ها را مدیون احسانات استاد محترم بالأخص شیخ التفسیر مولوی غلام الله خان (حفظه الله) هستیم که این صلاحیت و استعداد را در من به

وجود آوردند تا بنویسم ... اکنون که این خطوط را می نویسم استاد بزرگوار بسیار اند . خداوند به ایشان
دعایم بسیاران عافیت نصیب بفرماید و روز به روز به درجات علمی و معنوی این بزرگوار دعایم محسن استاد نام
نیز بنویزایند . اللهم آمین .

و چونکه این یادداشت ها را دوستان و محکمان های عزیزم که از آغوا به بنده ضعیف بسیار عائد شده است ،
کپی برداری می کنند به رسم یادبود تاکنه باشد در حق خویشان دعا کنیم ، اسامی تمام این دوستان و عزیزان را
یادداشت کرده و از اعناق قلبم صمیمانه می نویسم . به خاطر الله با شما محبت دارم . مرا عاف کنید و برایم دعا
کنید و نه به خاطر این نوشته ها بلکه به خاطر رابطه ی ضعیفی که در میان ما جاری شده ، به خاطر رضای خدا ...

بودنشان در کنارم مرا خوشند و خود الله از شما و من نیز خوشند و گردد . آمین یا رب العالمین

- | | | |
|-------------------------------------|-------------------------------|-----------------------------|
| ۱ رسول پور گلزار سرخس | ۱۷ احمد صالح زاهد | ۱۸ حبیب الله بلوچ |
| ۲ محمد نادرش سید زاهد کاشمیری | ۱۹ عثمان دکن سرخس کاشمیری | ۲۰ مرتضی بیاضی بمبئی |
| ۳ سید سید زاهد زاهدی | ۲۱ ابراهیم برادر شهنشاهی | ۲۲ نصر الله برادر چاه رحیمی |
| ۴ بیت الله حدادی قزوینی | ۲۳ طلوع بیاضی جالقی | ۲۴ امیر محمدانی زاهدی |
| ۵ نعمت الله برادر لادیزی | ۲۵ عارف سگزی زاهدی | ۲۶ الله دلازکی زاهدی |
| ۶ عبدالحمید برادر جهان آباد کاشمیری | ۲۷ عبدالحمید شریف ابراهیم | ۲۸ حاجی شریف زاهدی |
| ۷ معبود یعقوب سرخس | ۲۹ عبداللہ برادر نادر کاشمیری | ۳۰ زبیر ملازم زاهدی |
| ۸ طویل گرجی زاهدی | ۳۱ احمد حسن رح | ۳۲ طیب ملازم شریف زاهدی |
| ۹ میر احمد شریف شریفی | | |

- | | | | | | | |
|------------------------------|----------------------|---------------------|--------------------|--------------------------|------------------------------|------------------------|
| ۱۰ محمد صادق ملازم چاه رحیمی | ۱۱ ابوبکر محمد زاهدی | ۱۲ سلمی لادیزی خاکی | ۱۳ خالد برادر خاکی | ۱۴ عبدالجلیل رشیدی گوهری | ۱۵ عبدالحمید شریف توفیق آباد | ۱۶ یاسر میر بلوچ گوهری |
|------------------------------|----------------------|---------------------|--------------------|--------------------------|------------------------------|------------------------|
- ۱۷ رَّبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا
غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ
۱۸ اللَّهُمَّ أَنْزِلْنَا ضَلَكُ وَضَلَكُ مِنْ فَيْحِكَ وَهَبْ عَمَلٌ يُفَرِّقُنَا إِلَى ضَلَكُ
۱۹ اللَّهُمَّ أَنْزِلْنَا ضَلَكُ وَهَبْ عَمَلٌ يُفَرِّقُنَا إِلَى ضَلَكُ
۲۰ اجْتَنَابُهُ
۲۱ رَّبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ
۲۲ اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ وَصَلِّ عَلَى إِبْرَاهِيمَ وَعَلَى آلِ إِبْرَاهِيمَ إِنَّكَ حَمِيدٌ مُجِيدٌ اللَّهُمَّ آمِينَ

امرونی دو قسم از اقسام خاص :

دو قسم از اقسام خاص که در شریعت بسیار استعمال می شوند : (۱) امر (۲) نهي

و مراد از لا افعل ، فقط صیغه ی افعل نیست ، بلکه هر صیغه ای

و «قول» مصدر است و از آن «المعقول» که از مضارع برآ بنا کردن امر ، از راه معروف مشتق باشد ، لذا فرق

مراد است ؛ زیرا که امر از اقسام الفاظی باشد نمی کند که امر حاضر باشد یا امر غائب ، امر متکلم باشد یا امر معروف ، یا امر مجهول ، به

شرطی که (۱) مقصود قائل واجب کن فعل باشد (۲) و گوینده خود را بزرگ شمارد خواه در صقیق بزرگ باشد یا نه

تعریف امر : الأمر هو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء : لا افعل

فصل اول : - تمام الفاظ شامل - : با این قید ، الناس - : با این قید ، خارج می شود - : با این قید ، نهي - : با این قید ، خارج می شود - : با این قید ، خارج می شود - : با این قید ، خارج می شود

و مراد از آن «المعقول» است

تعریف نهي : النهي هو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء : لا تفعل

فصل اول : - تمام الفاظ شامل می شود - : با این قید ، الناس و دعا - : با این قید ، خارج می شوند - : با این قید ، خارج می شوند

قول السارج : وهو يشمل المخاطب والغائب والمتكلم ... الخ (جواب سؤالی است)

سؤال : تعریف نهي جامع نیست چرا که در تعریف نهي که ذکر فرمودید : (لا تفعل) نهي غائب و

نهي متکلم را شامل نمی شود چرا که در آن صیغه ی (لا تفعل) مذکور نمی باشد ؟

جواب : مراد از «لا تفعل» صیغه ی واحد مذکر حاضر نیست بلکه مراد هر آن صیغه ای است که بر

طلب کف دلالت کند و از مضارع مشتق باشد . حال فرق نمی کند که صیغه متکلم باشد یا غائب ، معروف

باشد یا مجهول. لذا بعد از این، لفظ «لا تفعل» به معنی آنهارا شامل می شود و تعریف نمی جامع می باشد.

بیان موجب امر: فائده: موجب یعنی چیزی که از امر مفیده می شود (یا همان حکم امر).
(قوله: «و موجب: العوجب لا الذنب والاباحة والتوقف»)

ترجمه: موجب امر وجوب است نه ذنب و اباحت و توقف یعنی نزد عموم فقهاء موجب امر فقط وجوب است نه ذنب نیست همانگونه که مذکور بعضی است و همچنین نه اباحت است و نه اشتراک لفظ و معنی بین سه و دو است.

نکته: مصنف رحمه الله اشتراک را ذکر فرمود چون از بیان مذکور التزاماً نهیده می شود.

بیان اسم فاعل: -: ادای فاعلی اعتبار از شده که به اعتبار اقتضاء بر مصدر دلالت می کند

(قوله: «وكذا اسم الفاعل يدل على المصدر لغةً ولا يحتمل العدد»)

ترجمه: و همچنان «اسم فاعل» به اعتبار لغت بر مصدر دلالت می کند و احتمال عدد را ندارد فائده: چون اسم فاعل هر دو در عدم احتمال تکرار مشترک اند لذا مصنف رحمه الله بعد از امر، اسم فاعل را ذکر نمود.

بیان حکم امر: قوله: «وحکم الأمر نوعان: ① اداء و هو تسلیم عین الواجب

بالأمر و قضاء و هو تسلیم مثل الواجب بـ ②

حکم امر بر دو قسم است: ① اداء ② قضاء

فائده: سراد از حکم امر یعنی آنچه از امر ثابت می شود. و از امر وجوب ثابت می شود گویا وجوب

بر دو قسم است: ① وجوب اداء ② وجوب قضاء

تعریف وجوب اداء: هر آن چیزی که از امر واجب می شود به عین همان را و گذار کردن.

تعریف وجوب قضاء: تسلیم کردن مثل واجب بالأمر است نه عین واجب را.

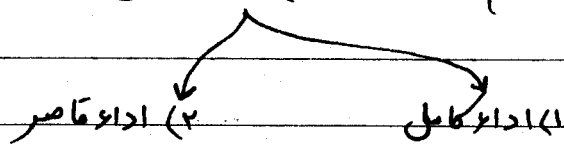
بیان انواع اداء : (قوله : و الأداء انواع : کامل وقاصر ، وما هو شبيه بالقضاء كالصلاة بالجماعة والصلاة منفرداً وفعل اللاحق بعد فراغ الإمام حتى لا يتغير فرضه بنية الإقامة) :

تقسیم اداء نزد عاتن علیه الرحمة :

اداء بر سه قسم است : (۱) اداء کامل (۲) اداء قاصر (۳) اداء شبیه بالقضاء

تقسیم اداء نزد شارح علیه الرحمة :

اداء بر دو قسم است : (۱) اداء محض (۲) اداء مشابه بالقضاء



آمثله : نماز باجماعت ، مثال برای اداء کامل است

:- نماز به تکفاتی خواندن ، مثال برای اداء قاصر است

:- فعل للاحق بعد از فراغت امام حتی که نماز فرض للاحق به نیت اقامت تغییر نمی کند ، این

مثال اداء مشابه بالقضاء است .

مراد از اداء محض : آن است که هیچ گونه مشابهتی با قضاء نداشته باشد نه به اعتبار تغییر وقت و نه به اعتبار التزام آن .

مراد از شبیه بالقضاء : آن است که در آن به اعتبار التزام مشابهتی با قضاء باشد .

مراد از کامل : آن است که به طریق اداء شود که بر آن مشروع شده است .

مراد از قاصر : آن است که بر خلاف کامل باشد

قائده : علت تقسیم شارح اداء و اداء به این خاطر است که در این صورت در میان دو قسم

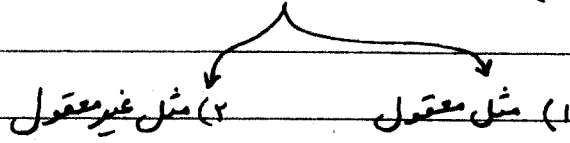
اول اداء (یعنی اداء محض و اداء مشابه بالقضاء) تقابل وجود دارد . چنانچه مراد هر یک از آن دو در بالا نیز مذکور است .

بیان انواع قضاء ۴ : (قوله: والقضاء انواع ایضاً بمثل معقول و بمثل غیر معقول وما هو فی معنی الأداء كالصوم للصوم والغدية له وقضاء تكبيرات العيد في الركوع) تقسیم قضاء نزد صاحب متن رحمه الله :

قضاء بر سه قسم است : (۱) مثل معقول (۲) مثل غیر معقول (۳) آنچه در معنی اداء باشد

تقسیم قضاء نزد شارح رحمه الله :

قضاء بر دو قسم است : (۱) قضاء محض (۲) قضاء فی معنی الأداء



مثال هاء: قضاء روزه روزه است و این مثال قضاء به مثل معقول است.

- برای روزه غدیه است، این مثال برای قضاء به مثل غیر معقول است.

- قضای تکبیرات غیر در رکوع، این مثال قضاء مشابه بالأداء (یا ما فی معنی الأداء) است.

فایده: همانگونه که اقسام قضاء (یعنی: ۱) قضاء به مثل معقول (۲) قضاء به مثل غیر معقول (۳) قضاء مشابه بالأداء (یا همان قضاء فی معنی الأداء) در حقوق الله یافت می شوند در حقوق العباد نیز یافت می شوند.

حسن مأموریه

(قوله: ولا بد للمأمر به من صفة الحسن، ضرورة أن الأمر حكيم، إما أن يكون لعينه وهو إما أن لا يقبل السقوط أو يقبله أو يكون ملحقاً بهذا القسم لكنه مشابه لما صرح لمعنى في غيره كالصدق والصلاة والزكاة، أو لفعله: وهو أن لا يتأدى بنفس المأمور به أو يتأدى أو يكون حسناً لحسن في شرطه بعد ما كان حسناً لمعنى في نفسه أو ملحقاً به كالوضوء والجماد والقدرة التي يتمكن بها العبد من أداء ما ألزمه).

حسن بر دو قسم است: (۱) حسن لعینة (۲) حسن لغیره

(۱) اینکه حسن از مأوربه
 سقوط را قبول نکند بلکه عذری سقوط را به حسن لعینة و
 آن حسن همیشه باقی قبول می‌کند. مثابه به حسن لغیره
 بماند و همیشه بر مکلف مانند: صلاة باشد.
 واجب باشد. مانند: زکاة
 مانند: تصدیق

(۲) آن غیر با اداء کردن فعل
 مأوربه اداء نشود بلکه برای اداء کردن مأوربه نیاز به
 عمل مستقلی دارد و برای و آن غیر هر دو با یک بعد از آنکه حسن لعینة
 اداء کردن آن غیر نیاز به عمل انجام پذیرد و نیازی یا ملحق به حسن لعینة
 عمل جدیدی باشد. برای عمل کردن جداگانه بوده است.
 مانند: وضوء بر آهریک نباشد مانند: جهاد مانند: قدرتی که توسط
 آن بنده بر اداء چیزی که

بر آن لازم می‌شود توانایی و
 قدرت پیدا می‌کند.

نکته: اقسام حسن لعینة و حسن لغیره مجموعاً تا اینجا

شش تا شدند. اما شارح رحمه الله علیه می‌فرماید: این قسم ششم
 (یعنی قسم سوم از حسن لغیره) در حقیقت قسم نهم است برای آن
 پنج قسم دیگر حسن لعینة و حسن لغیره، شرط می‌باشد.

(قول: و القدرة التي يتمكن بها العبد من اداء ما لزمه لاهي نوعان: ^① مطلق: وهو أدنى ما يتمكن
 به المأوربه من اداء ما لزمه وهو شرط في اداء كل امر و الشرط: توجهه للاحقیقته و ^② كمال: وهو

القدرة الماسة للأداء

قدرتی که مدار تکلیف، و معنی آن سلامت اسباب دلالت است بر دو قسم است:

(۱) قدرت مطلقه (۲) قدرت کامله

(۱) قدرت مطلقه (قدرت ممکنه): کمترین وادنی درجه قدرت است که مکلف توسط آن قادر بر ادای فرضش می باشد و این ادنی و کمترین درجه قدرت در واجب شدن ادای هر حکم شرط است.

(۲) قدرت کامله (قدرت میسر): آن را قدرت میسر می گویند چون ادای را بر مأمور به آسان می کند.

تکلمه: مقصود از میسر این نیست که قبل از این مأمور به سخت و مشکل بوده است و بعد آفرادند آن را آسان نموده است بلکه مقصود این است که خداوند از همان ابتداء آن را به آسانی و سهولت اوجب نموده است.

تقسیم امر به مطلق و موقت

(قوله: ولا أمر بزمان: مطلق عن الوقت، كالزكاة و صدقة الفطر و سوا علی الترافی خلافاً

للكرخی و مقیداً به ..)

تکلمه: در این عبارت مراد از امر «مأمور به» است و امر نیست. و تقسیم مأمور به بیان شده است.

مأمور به بر دو قسم است: (۱) مطلق عن الوقت (۲) مقید بالوقت

:- مقصود از مطلق عن الوقت: مأمور به با چنان وقتی مقید نباشد که با فوت شدن آن

وقت، مأمور به نیز فوت شود. مانند زکات و صدقه فی فطر.

تسم دوم امر: مقید بالوقت (امر موقت) : توبه ترجمه فارسی این اقام یا این صفت نوشته شده اند در صورت
 قوله (... لا مقیداً به [وهو اربعة انواع]) : تمایل به حفاظت فارسی به آن قسمت مراجعه نمایند.

① اما ان يكون الوقت ظرفاً ② أو يكون (الوقت) معياراً ③ أو يكون معياراً ④ أو يكون مشكلاً ⑤
 للمؤدّى و شرطاً للأداء و سبباً للوجوب و سبباً لوجوب كسره مضان لا سبباً لقتضاء رمضان المعيار والظرف
 كوقت الصلاة والندب المطلق كالحج
 [الانواع الاول من الوقت اربعة انواع] :

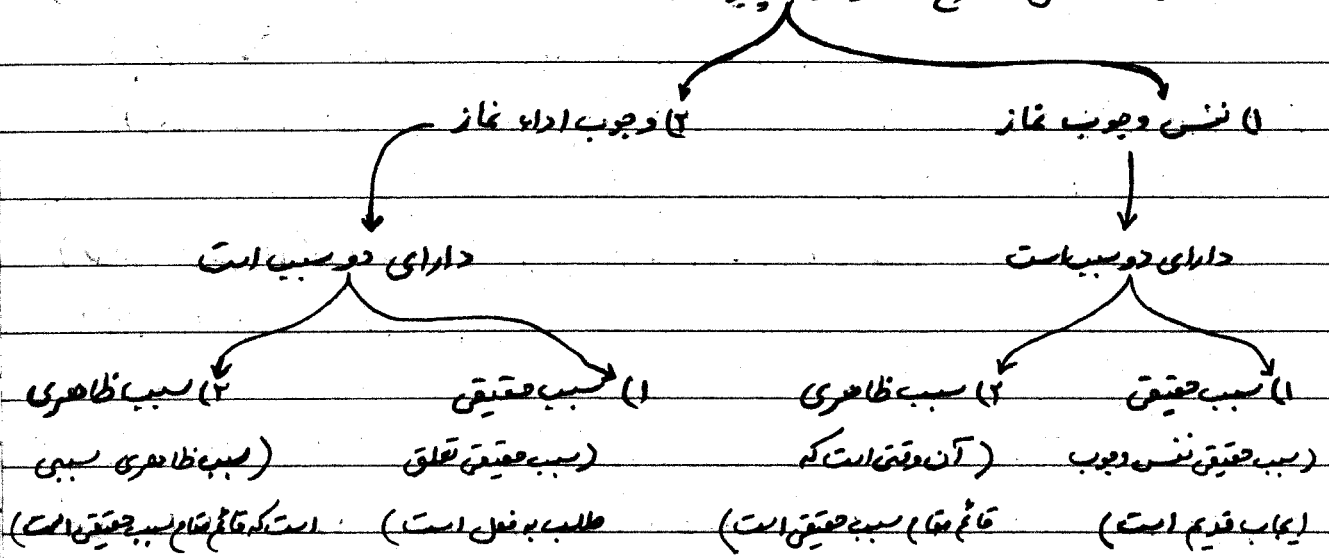
① و هو اما أن يضاف الى الجزء الاول ② أو الى ما يلي ابتداء الشروع ③ أو الى الخبر ④ أو الى جملة الوقت
 الناقض عند ضيق

اقام مقيد بالوقت (امر موقت) :

① أن وقتي له مأخوذة ② یا وقت برأ فعل مأخوذة ③ یا وقت برای امر موقت ④ یا وقت این طور مشکل
 با آن مقید است برای مؤدّی و معیار می باشد و سبب برآ و وجوب (فعل مأخوذة) معیار می باشد می شود که مشابه معیار و
 ظرف و برای اداء فعل و شرط آن، مانند: ماه رمضان نه سبب؛ مانند: قضاء رمضان ظرف هر دو می شود.
 و برآ نفس وجوب فعل؛ سبب (حکم) پس غیر امر موقت، منتفی می شود و نذر مطلق (حکم: نیست) مانند: [وقت] حج
 باشد مانند: وقت غار (از جمله حکم) و نیست تعیین شرط نمی باشد پس تعیین شرط است و این تسم (فرضیه حج با مطلق...
 نیست تعیین شرط است و سبب تنگی وقت، از روی رمضان با مطلق نیست احتمال قوت شدن را نیز نیست اداء...
 نیست تعیین با قطع نمی شود و وقت با تعیین صحیح می شود و با خطای از وصف ندارد به خلاف دو... می شود...
 معین نمی شود مگر با اداء نیز صحیح می شود قسم اول... نه با نیست نقل)

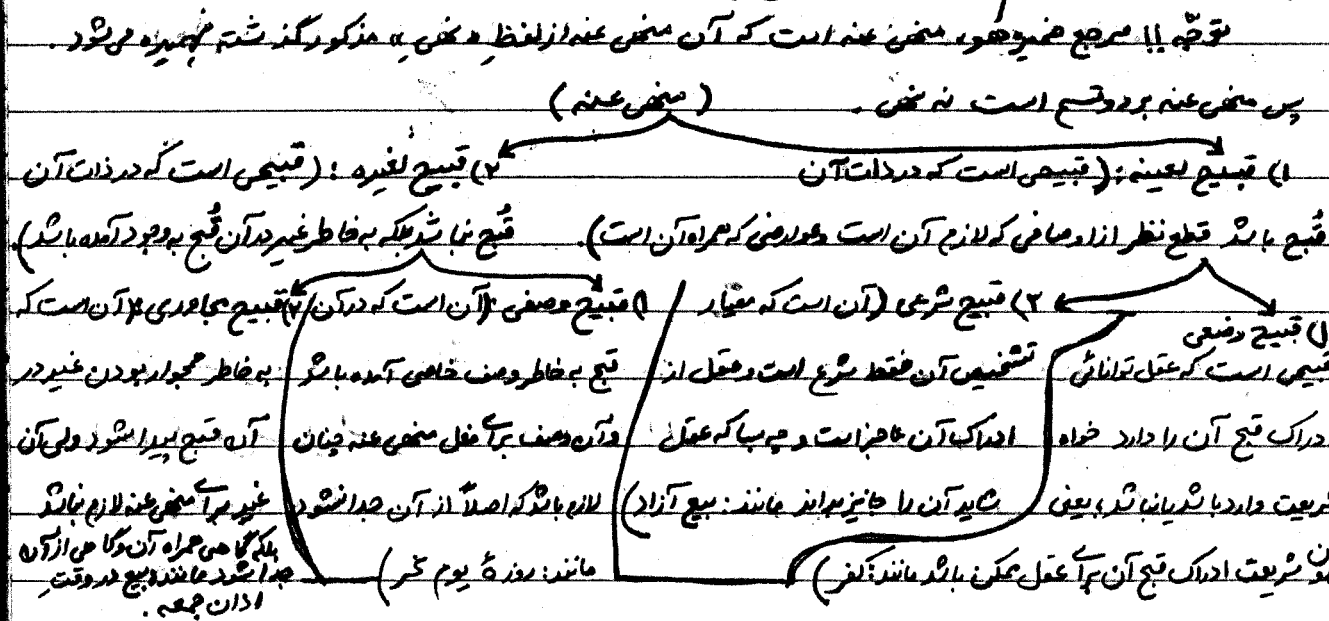
① وجوب یا بهی خبر اول وقت ② و یا به بخشی که متصل ③ یا در صورت تنگی ④ یا به سوی تمام
 منسوب است. به ابتدا و شروع [غار] است بودن وقت به سوی وقت منسوب
 منسوب باشد خبر ناقص منسوب می شود می شود.

فائده : قول الشارح : در غار دو چیز است :



... ظاهراً ظرفیت و سببیت جامع نمی شوند ... به همین خاطر اصولیین فرمودند : که ظرف تمام وقت است و شرط : مطلق وقت و سبب : جزء اولی است که قبل از شروع نمودن ، مستقل به اداء است و در قضاء ، تمام وقت سبب است

(قوله ... الضعیف ... وهو قبلی لعینه ... الخ)



(قوله: والنهي عن الافعال الحسية يقع على الفهم الاعلى)

نهی که بر افعال حسیه وارد می شود بر قبیح لعینه محمول می شود.

مراد از افعال حسیه: مراد از آن این است که معانی این افعال قبل از ورود سرعت باشد و بعد از آن نیز بر حال خود باقی بماند که با ورود سرعت در آن ها هیچ گونه تفسیری بوجود نیاید. مانند: قتل، زنا و نوشیدن شراب (قوله: لا عن الامور الشرعية [يقع] على الذي اتصل به وصفاً):

یعنی، اگر معنی عنه از افعال شرعی باشد قبیح لغیه و معنی می باشد.

توضیح: اکثر و مشهور تر همین است و الا گاهی اوقات محقق وارد شده بر افعال شرعی بر قبیح لغیه مجاوراً نیز دلالت می کند. مانند: نهی که بر نماز خواندن بر زمین غضبی وارد شده است.

مراد از افعال شرعیه: مراد از آن این است که معانی اصلی این افعال بعد از ورود شرع متغیر شده باشد. مانند: روزه، نماز، بیع و اجاره.

مبحث عام از کتاب الله

(تعریف عام) قوله: (واما العام فما يتناول افراداً متفقة الحدود على سبيل الشمول)
(عام لفظی است که افراد متفقة الحدود را علی سبیل الشمول در بر می گیرد).

العام: فما يتناول افراداً متفقة الحدود على سبيل الشمول

:- مراد از کلمه «عام» لفظ
موضوع می باشد نه معنی
:- با این قید:
خاص، اسما و عدداً و
مشترک خارج شوند
این قید برای تحقیق ماهیت عام است

نزد بعضی: مصنف رحمه الله با قید (متفقة الحدود) مشترک را از تعریف عام خارج کرد
و با قید (علی سبیل الشمول) تکرار منفیه را از تعریف عام خارج کرد.
فایده: تعریف اصطلاحی تخصیص: منحصر نمودن عام را بر بعضی افرادش توسط کلام مستقل و موصولی.

(حکم عام) :- ردی بر قائلین بودن عام مجمل - و ردی است بر عام شافعی در علم ؛ زیرا که ایشان قائل

بر ظنی بودن عام اند

قوله: (وانه یوجب الحكم فیما یبتا ولم یقطعا)

- ردی بر قائلین این قول که: فرد فقط یک را واجب می کند و جمع فقط سه را واجب می کند

و باقی موقوف بر قیام دلیل است.

حکم عام این است که: عام در عام افرادی که آنها را در بر می گیرد به طور قطعیت و یقین حکم را واجب می کند.

الفاظ عام: (بیان عام صیغه و عام معنوی به اعتبار وضع)
قوله: (والعموم إما أن یکون بالصیغه والمعنی أو بالمعنی لا غیر کرجال وقوم)

عام بر دو قسم است:

(۱) الفاظی که از حیث صیغه و معنی

هر دو عام باشند مانند: رجال و نساء

(۲) آنکه فقط از حیث معنی عام باشند و از

حیث صیغه عام نباشند مانند: قوم و دهط

در قسم اول مقصود از عام بودن از حیث صیغه این است که: صیغه به اعتبار وضع خود دلالت کننده بر عام و شمول باشد. و مقصود از عام بودن به اعتبار معنی این است که: معنایی که از لفظ نصیده می شود و مدلول لفظ است، شامل و مستوعب تمام افرادی باشد که آن معنی هر دو آنها را در بر می گیرد.

در قسم دوم، مقصود از عام نبودن به اعتبار صیغه این است که صیغه بر عموم دلالت نکند یعنی صیغه، صیغه جمع نباشد بلکه صیغه مفرد باشد. و مقصود از عام بودن به اعتبار معنی [همان است که در مقصود قسم اول گذشت] این است که معنی مدلول لفظی که باشد فایده استیجاب را بدهد.

۱- «لَا مَن وَمَا» هر دو افعال عموم و خصوص را دارند البته اصل هر دو عموم است. اصل در «مَن» این است که برای ذوی العقول می باشد و اصل در «ما» این است که برای غیر ذوی العقول می باشد. و کلمه «ما» مجازاً به معنی «مَن» می آید. و کلمه «ما» در صفات ذوی العقول نیز داخل می شود.

۲- لفظ «کل» برای احاطه کردن افراد یا اجزاء علی سبیل الإفراد می آید. و لفظ «کل» بر اسماء داخل می شود و آنجا را عام می گردانند و بر افعال داخل نمی شود.

۳- کلمه «جَمیع» عموم اجتماع را ثابت می کند نه عموم افراد را.

میان عامی که عموم آن به سبب وجود خارجی بوجود می آید (یا به اصطلاح دیگر عمومیت با عارض خارجی):

قوله: (وَالنَّكَرَةُ فِي مَوْضِعِ النَّفْيِ تَعْمَمُ) یعنی؛ نکره در مقام نفی فایده عموم را می دهد. بیان اختلاف: نزد بعضی نکره به لحاظ اصل وضع خود برای ماهیت می آید. و نزد بعضی دیگر برای فرد غیر معین می آید.

در هر صورت چه نکره برای ماهیت باشد یا برای فرد معینی، در هر دو صورت اگر نفی بر نکره داخل شود فایده عموم را می دهد.

(این عموم گاهی علی سبیل الوجوب و گاهی علی سبیل الجواز می باشد):

اگر حرف نفی بر نکره داخل شود و نکره متضمن معنی «لَا مَن استغراقیه» باشد. مانند: «لَا رَجُلٌ فِي الدَّارِ» و مانند «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» پس در اینجا عموم علی سبیل الوجوب می باشد. و اما اگر بر نکره حرف نفی داخل شود اما متضمن معنی «لَا مَن استغراقیه» نباشد، مثلاً علی سبیل الجواز فایده عموم را می دهد. یعنی گاهی فایده عموم را می دهد. مانند: «لَا يَبِيعُ فِيهِ وَلَا خَلَّةٌ» و گاهی فایده عموم را نمی دهد بلکه به خاطر قرینه آن فایده خصوص را می دهد. مانند: «مَا رَأَيْتُ رَجُلًا بِلِ رَجُلَيْنِ».

دلیل مفید عموم بودن نکره منفیه: (۱) اجماع علماء (۲) استعمال عرب (۳) کلام.

خداوند متعال در اذ قالوا ما انزل الله على بشر من شيء، قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى؟
 پس اگر قول خداوند متعال «علی بشر» و «من شیء» فایده سلب کلی را نمی‌دارد پس قول خداوند
 «قل من انزل الكتاب» به عنوان ایجاب جزئی، ردی بر آن نمی‌باشد چرا که سلب جزئی مناقض ایجاب جزئی
 نمی‌باشد.

قوله: (وفي الاثبات تخصي لكنها مطلقة) : (ترجمه: ونگره در اثبات، خاص می‌باشد اما مطلق می‌ماند)
 یعنی: وقتی که نگره تحت النقي نباشد بلکه در اثبات باشد برای فرد واحد غیر معین خاص می‌باشد لیکن به حسب
 اوصاف مطلق می‌باشد. مثال: «أعنتي رقبة» این قول بر آزادی رقبة واحدی دلالت می‌کند که دارای
 احتمال اوصاف زیادی می‌باشد به این که سیاه باشد یا سفید و یا غیر آن ...

قوله: (وان وصفت بصفة عامة نعم) (ترجمه: و اگر موصوف به صفت عامه باشد عام می‌باشد).
 تاج علیه الرحمه می‌فرماید: که این عبارت معائن و معانی در مرتبه استثناء از عبارت ماقبل می‌باشد. گویا
 مصنف رحمه الله گفته است: «وفي الاثبات تخصي لا اذا كانت موصوفة بصفة عامة» (یعنی: نگره در
 اثبات فایده خصوص را می‌دهد مگر وقتی که موصوف به صفت عامه باشد. این نگره هر آن فردی را عام و
 در بر می‌گیرد که در آن این صفت موجود باشد).
 خلاصه: در صورت موصوف بودن به صفت عامه، نگره در کلام مثبت نیز فایده عموم را می‌دهد.

—: پایان بحث عام: —

تعریف مشترک و حکم آن:

تعریف مشترک: قوله: (واما المشترك: فما يتناول افراداً مختلفة المبدء على سبيل التبدل
 كالقراء للكميخ والاطهر) (ترجمه: مشترك لفظی است که افرادی را که حقیقت آنها مختلف باشد در بر گیرد
 البته علی سبیل التبدل [یعنی جداگانه و یکی بعد از دیگری نه با هم] مانند لفظ «قرو» برای طهر و صیض).

فوائد قیود تعریف مشترک : مراد ما فوق الواحد بالاین قید عام خارج شد

المشترک فما يتناول أفراداً مختلفة الحدود على سبيل التبدل

س با این قید خاص از تعریف مشترک خارج شد. - در ربط با فایده این قید سه قول است :

(۱) برای بیان واقع است (۲) یا اعتبار از قول امام شافعی رحمه الله (۳) نزد بعضی ها : با قید

است و زیرا ایشان قائل اند که مشترک است علی سبیل التبدل از لفظ افراد خود را علی سبیل التبدل در بر نمی گیرد «می و» اعتبار از نحوه بلکه علی سبیل الشمول و علی سبیل الاجتماع در بر می گیرد است.

حکم مشترک : قوله : (و حکم : التوقف فيه بشرط التأمل ليعتبر بعض وجهه للعمل به) (حکم مشترک توقف به شرط تأمل است تا معنای ترجیح یابد)

قوله : (ولا عموم له) نزد ما اصناف عموم مشترک جایز نیست یعنی از یک لفظ در یک وقت اراده نمودن دو معنی با هم جایز نیست و امام شافعی رحمه الله فرموده اند : که عموم مشترک جایز است یعنی مراد گرفتن هر دو معنی از لفظ مشترک در یک وقت جایز است.

تعریف مؤول وحکم آن :

قوله : (وأما المؤول فما ترجّح من المشترك بعض أوجهه بغالب الرأي) تعریف مؤول : آن لفظی است که یکی از معانی مشترک با غالب رأی (تأویل محقق) ترجیح حاصل بکند توضیح : یعنی تا زمانی که یکی از معانی مشترک ترجیح داده نشود به آن مشترک گفته می شود و وقتی که یک معنای آن با تأویل محقق ترجیح داده شود همان مشترک بعین مؤول می شود.

فوائد قیود تعریف مؤول : فخر قبح من المشترك بعض وجوه غالب الزانی (۷)

مستوفی رحم الله قید من المشترك بود به این علت در تعریف مؤول جاری ندارد تا که مشخص شود که در اینجا مؤول مراد است که از مشترک بدست می آید و غیره. فخر با ضعیف و یا توسط تأویل خلقتی بر طرف شود به آن نیز مؤول گفته می شود لیکن این مؤول از اقسام بیان است نه از اقسام نظم

حکم مؤول : قوله : (العمل به علی افعال الغلط) حکم مؤول این است که با وجود احتمال غلط عمل کردن بر آن واجب است. حاصل : مؤول ظنی می باشد و قطعی نمی باشد به همین علت که ممکن است کافر نما باشد ولی عمل کردن بر آن واجب می باشد. قابل ذکر است که : ترجیح یک معنای مشترک گاهی با تأمل در معنی بدست می آید و گاهی با تأمل و فکر کردن در سابق و گاهی با نظر و توجه به حقایق بدست می آید.

پایان تقسیم اول (خاص عام ، مشترک و مؤول)

تقسیم دوم (ظاهر ، نص ، مفسر و محکم)

تعریف ظاهر و حکم آن : قوله : (وأما الظاهر : فاشتم الكلام أظهر المراد به للسامع بصيغته و حكمه : وجوب العمل بالذي ظهر منه على سبيل القطع واليقين) تعریف ظاهر : ظاهر صفتی است که مراد آن توسط صیغه اش برای شنونده آشکار باشد (یعنی نیازمند به تأمل و تفکر نباشد) حکم ظاهر : هر زمانی که از سخن متکلم ظاهر می شود ، عمل بر آن قطعاً (یقیناً) واجب است.

⑤ تعریف نصّ و حکم آن : قوله : (واما النصّ فما ازداد وضوحاً على الظاهر لمعنى من المتكلم لا في نفس الصيغة ..

.. و حکم : وجوب العمل بما وضع على احتمال تأویل معوض حيز المجازي .
تعریف نصّ : نصّ کلامی است که از ظاهر واضح تر و روشن تر است به خاطر معنی که از طرف متکلم است نه از خود صیغه .

حکم نصّ : عمل بر هر معنایی که از آن واضح باشد ، واجب است اما در ضمن (و مقام) مجاز احتمال تأویل باقی می ماند .

⑥ تعریف منسوخ حکم آن : قوله : (واما المنسوخ فما ازداد وضوحاً على النصّ على وجه لا يبقى معه احتمال التأويل والتخصيص ..)
.. و حکم : وجوب العمل به على احتمال النسخ .

تعریف منسوخ : منسوخ کلامی است که آشکار بودنش از نصّ بیشتر باشد ، به صورتی که با وجود آن روشنی و وضوح دیگر احتمال تأویل و تخصیص باقی نمی ماند .
حکم منسوخ : عمل به آن واجب است اما احتمال نسخ وجود دارد .

⑦ تعریف محکم و حکم آن : قوله : (واما المحکم : فما احکم المراد به عن احتمال النسخ والتبديل ..)
.. و حکم : وجوب العمل به عن غير احتمال ..

تعریف محکم : محکم کلامی است که مراد آن قوی و محکم باشد و احتمال نسخ و تبديل ندارد .
حکم محکم : واجب بودن عمل به آن بدون احتمال غیر است . (یعنی نه احتمال تأویل و تخصیص دارد نه احتمال نسخ ، بنابراین قطعی بودن محکم از همه بیشتر و کامل تر است)

بیان امثله ی تخریج دوم نظم و معنی (یا همان قرآن) :

مثال ظاهر و نصّ : قال الله تعالى : (وَاَجَلٌ لِلّٰهِ الْبَيْعُ وَحَرَمٌ الْغُرُوبُ) [البقرة : ۲۷۵]

مثال مفسر : قال الله تعالى : (فسيجدوا لك كما هم اعمون) [المائدة : ۳۰]

بسم الله الرحمن الرحيم — قال الله تعالى : (إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ) [التوبه : ۱۱۵]

بیان معاللات و اضداد ظاهر، نصّ پیوسته و محکم از لحاظ خفاء :
(آن معاللات عبارتند از : خفی، مشکل، مجمل و متشابه)

① تعریف خفی و حکم آن : قوله : (وَأَمَّا الْخَفِيّ : فَمَا خَفِيَ بِرَأْدِ بَعَارِضٍ غَيْرِ الصَّيْفَةِ لَا يَبَالُ إِلَّا بِالطَّلَبِ ..

و حکم : الطرفیه ؛ لیعلم أنّ اختفاءه لمزیتة أو نقصان : سیطره المراد به کایة السرقة غی
حق الطرار و البیاض) .

:- تعریف خفی : خفی کلامی است که مراد آن به عارضی غیر از صیفه پوشیده باشد .

:- حکم خفی : فکر کردن و اندیشیدن در خفی به اندازه ای که معلوم شود خفاء آن به سبب زیادتی
در معنی است یا به سبب نقصان در آن، بنابراین با این عمل مراد متکلم ظاهر می شود .
:- مثال : مانند آیه ی سرقه که درباره جیب بُر و کفن دزد خفی است .

② تعریف مشکل و حکم آن : قوله : (وَأَمَّا الْمَشْكَل : فَمَحْصُولُ الدَّخْلِ غِي السَّكَاةِ)

(و حکم : اعتقاد الحکمة فیما هو المراد : تتمّ الاقبال علی الطلب و التأمّل فیهِ الی أنّ یبین
المراد) .

:- تعریف مشکل : مشکل کلامی است که در بسیاری از کلام های مانند خود داخل می شود . (یعنی ؛
کلامی است که در کلام های مانند خود مخلوط شود) .

:- حکم مشکل : اعتقاد داشتن بر «حق بودن مراد شارع» است، سپس روی آوردن به طلب (که این
کلام به چه معنایی است) و تأمل نمودن در آن (که کدام معنا مراد است) تا اینکه مراد ظاهر شود .
:- مثال : قال الله تعالى : « فَأَتُوا حَرثَكُمْ أَنْتُمْ شِئْتُمْ » ، که در اینجا کلمه « أَنْتُمْ » مشکل است .

③ تعریف مجمل و حکم آن : قوله : (وَأَمَّا الْجَمَل : فَمَا از دهمت غیه المعانی ، و اشتبه المراد به

اشتباهاً لا يدرك بنفس العبارة إلى الرجوع إلى الاستفسار ثم الطلب ثم التأمل
وعلمهم: اعتقاداً للحقيقة فيما هو المراد، والتوقف فيه إلى أن يتبين بيان المجمل
كالصلاة والركعة) *هذا هو الوجه في الاستفسار ثم الطلب ثم التأمل*

تعریف مجمل: آن کلامی است که (در آن) از دعام معانی باشد (یعنی مطابق فرایندی جمع شده باشد) لهذا
بوجه این از دعام مراد متکلم از منفی عبارت واضح نشود (یعنی مراد متکلم مشتبه باشد) آنجا سه چیز
لازم است (۱) استناد از من المتکلم (۲) مراد متکلم بهر خود از من توضیح دهم (۳) مراد متکلم متکلم طلب کردن
سبب تا نقل کردن ..

پس باطل و مردود است ...
 حکم مجمل است (حکم مجمل دو چیز است) اما زمان که مجهول الیه یعنی متکلم می تواند توضیح نماید و باید نگردد و گوئیم
 که (هر چه از آن مراد است) برحق است و توقف می کنیم و هر زمان که متکلم توضیح داده باشد آن محل ممکن
 فرق نمی کند که توضیح کامل باشد یا ناقص (الفاظ متکلم را بینه است و توضیح کلام را می گویند و هر کلامی که در آن توضیح
 داده شود و قیود و احوال مصنف و مراد او را از دعوت و فعلی و چنین است و شامل مشترکات و خاص و مشکلی است
 پس باطل مصنف و اشتباه مراد به اشتباهات الخ و تمام خارج شده از این است و بهیچ وجه باطل و مردود نیست

[illegible]

(٤) تعريف متشاببه وحكمه: قوله: (وأما المتشاببه، فمما لا يقطع رجاء معرفته المراد منه وحكمه: اعتقاده الحقيّة قبل الاصابة كالخطوط في أوائل السور مثل: ألم، الح، حم) تعريف متشاببه: مراد به كلامه است كما عرفت في ذكره، فمراد أن فصوله متشابهة في تعريفه: (تعبير استوعب حفظ الله: (الفتح معقودش اصلاً مقلوب نصيب) انتهى) (مراد به ما يقع به في الكلام) حكم متشاببه: حكمه ان است كما قبل في ذكره في معاني صحيح أن: به حقيقة ان اعتقاده هو (مراد به كلام متشاببه، حق است)

مثال‌ها:

متشابه بردونوع است:

نوع اول: مکی آنکه اصلاً معنای آن
محمیده نشود. مانند: حروف
مقطعات.

نوع دوم: معنای لغوی آن محمیده می‌شود
ولی مراد خداوند محمیده نمی‌شود؛ زیرا
که معنای ظاهری آن برخلاف حکم است
مانند قوله تعالی: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفْرَ وَالْمُنَافِقَ وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ آلِهَتِهِمْ أَهْلَكُوا» (الرحمن علی النبی استولی) (و چون یوستد
ناضرة الی ربها ناظره).

اما تعبیر استاد گرامی حفظه الله:

متشابه بردونوع است:

(۲) معلوم المعنی لفظاً اما مجهول المراد
مثال: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ» و...

(۱) مجهول المعنی و مجهول المراد
مثال: حروف مقطعات

پایان اقسام تقسیم دوم عظم و معنی (قرآن)

بیان اقسام تقسیم سوم نظم و معنی (قرآن) که عبارتند از: (حقیقت، محار، صریح و کتابه)

① تعریف حقیقت و حکم آن: قوله: (أما الحقيقة: فاسم نكل لفظ أريد به ما وضع له ..
و حکما: وجود ما وضع له خاصاً كان أو عاماً)

تعریف حقیقت: نام هر آن لفظی است که اراده شده است به آن لفظ، معنی موضوع له اش.
حکم حقیقت: ثابت شدن موضوع له، خاص باشد موضوع له یا عام باشد.

سؤال: معنی در تعریف حقیقت این فید را فرمودند: (ما وضع له)؛ وضع چه معنی دارد یا وضع
بر چند قسم است؟ بیان کنید. جواب: چهار قسم دارد: (۱) وضع لغوی که واضع آن اهل لغت باشد

(۲) وضع شرعی که واضع آن اهل شریعت باشد. (۳) وضع عرضی خاص: یک گروه مخصوص واضع آن باشد.

(۴) وضع عرضی عام که واضع عرف عام باشد. سؤال: کدام یک از این چهار را مراد است؟ جواب: ملاطفت می‌فرمایند: فرض نمی‌کند.
(چنین فرمودند استاد محترم حفظه الله در تعریف حقیقت و حکم آن و این سوال و جواب‌ها)

⑤ تعریف مجاز و حکم آن : قوله : (واما المجاز فاسم لما أُريد به غير ما وضع له مناسبتاً)

و این معنی از تعریف مجاز خارج می‌شود و با این قید ① تمام مثال‌هایی را می‌پوشاند
قوله : (و حکم و وجود ما استعیر له) که در آن ما غیر معنای موضوع له لفظ ابراهه شده است اما
خاصاً کن (و عموماً) در میان معنای موضوع له و غیر آن تناسبی وجود ندارد.
مانند : استعمال لفظ دارض برای آسمان

⑥ همین این قید اعتبار از حد لغوی و صرفی است.
تعریف مجاز : مجاز به لفظی گفته می‌شود که در آن غیر معنای موضوع له یا اثر و میان معنای
موضوع له و غیر معنای موضوع له مناسبتی باشد.

سؤال : مجاز مستلزم وجود قرینه است پس چرا مصنف رحمه الله تعالی در تعریف مجاز قید (عند قیام
قرینه) را نیاورد؟

جواب : چون که مجاز به ابراهه متکلم بسگی دارد و این هدف و مقصود از الفاظ تعریف کامل شده
است. پس نیازی به قرینه نیست و قرینه برای فهمیدن است و تنها شونده. نیازی به قرینه نیست...
حکم مجاز و آن معنی که لفظ برایش مجاز استعمال شده است، آن معنی ثابت باشد. آن معنی
خاص باشد یا عام (اللفظ لکن بکلی استعمال محتمل)

(یا به عبارت دیگر حکم مجاز این است که معنایی که لفظ مجازی برای آن به کار رفته است، یافته شود
چه خاص باشد و چه عام) (اللفظ لکن بکلی استعمال محتمل) (و این معنی را می‌توان به دو روش دانست)
مثال : آن معنا خاص باشد مانند آیه «وَاللَّامِزَةُ كَاتِبَةٌ» که در آن کاتبین مخالف مجاز و عام
جامع است و این خاص است.

آن معنا عام باشد مانند حدیث «لَا يَبْقَوُا الدِّمَاءَ بِالْمَرْحِمِ وَلَا الْبَغَاءَ بِالصَّاعِقِ» که صرف
از صاع است و در این حدیث مجازاً به معنای «ما فی الصاع» مطبوع است و «ما فی الصاع»
عام است و غیراً ما فی الصاع «من می‌تواند از آن چیزی باشد که توسط صاع خرید و فروش شود»
نتیجه : مجاز در خاص و عام بودن مانند حقیقت است یعنی هر گاه که حقیقت خاص و عام می‌شود
مجاز نیز خاص و عام می‌شود.

نیزه ؛ هدف از عام بود مجاز : معنای عام بود این است که یک لفظ بتواند تمام علاقات مجازی را در برگیرد بلکه معنای آن این است که عام باشد برای تمام افراد یک نوع . مانند : اینکه هدف از صاع ، تمام چیزهایی است که در صاع ، جای می گیرد . در این گونه عمومی در مجاز نزد ما جایز است .

قوله : (وقال الشافعي رحمه الله : لا عموم للمجاز لأنه ضروري)
امام شافعی رحمه الله فرمودند : مجاز عمومی ندارد چون براساس نیازی است که به سوی آن هنگام مقدر بودن حقیقت رجوع می شود . و نیاز باید بر حسب نیاز مقدر شود و با اثبات خصوص نیاز برآورده می شود .

اما جواب ما به ایشان : قوله : (وانا نقول : ان عموم الحقيقة لم يكن لكونها حقيقة بل دلالة زائدة على تلك)

جواب ما به عموم حقیقت به سبب حقیقت بودن آن نیست ، بلکه به سبب دلالت زائده بر آن است . (توضیح : حقیقت هم خاص می شود و هم عام ؛ هدف از عام بودن این نیست که حقیقت به سبب حقیقت شدن عام می شود ؛ زیرا اگر چنین می بود باید هر حقیقتی عام می بود اما این گونه نیست بلکه گاهی حقیقت ، خاص هم می شود .

علامه : اینکه معنای حقیقت در عمومیت تأثیری ندارد بلکه چیز دیگری است که معنای عموم را می رساند . و یا به عبارت دیگر : حقیقت بودن برای عموم شرط نیست و مجاز بودن مانع از عموم نمی باشد .

مثال : فانغ الف دلام در سفر غیر محمود - وقوع نکرد در سیاقی نمی - موصوف بودن نکرد با صفت عاقه - جمع بودن صیغه ؛ معنای جمع و ...

بیان علاقات مجاز ؛ قوله : (وطريق الاستعارة الاتصال بين الشيئين صورة أو معنى) . روشی استعاره این است که در میان دو چیز اتصال و ارتباط صوری و معنوی باشد .
نکته : در اصطلاح اصولیین استعاره و مجاز مترادف اند (یعنی تعریف هر دو یکی است) .

مثال: مانند ناعیدن «انسان شجاع» به «شیر» و ناعیدن «بار» به «آسمان».

قول: (وفي الشرعيات الاتصال من حيث السببية والتعليل: نظير الصورة والاتصال في معنى المشروع كيف شرع: نظير المعنى)

اتصالی که در احکام شرعی از لحاظ سببیت و تعلیل است، مثال «اتصال صوری» است. و اتصال در معنای مشروع به هر نحوی که مشروع شده باشد، مثال «اتصال معنوی» است.

۱: اتصال صوری شرعی که از لحاظ سبب و تعلیل در معنای حقیقی و مجازی است بر دو نوع می باشد: نوع اول: حکم متصل به علت باشد. مانند: اتصال ملکوت به خریدن. (و این اتصال استقاره را از هر دو طرف ثابت می کنند)

نوع دوم: اتصال مسبب به سبب (مراد از سبب آن است که علت نباشد). مانند: اتصال زوال ملکه متعده به زوال ملکه رقبه.

فایده: در اصطلاح اصول فقه: «سبب» آن است که راهی به سوی حکم باشد و وجود و وجوب به آن منسوب نشود. معانی علت ها از آن فخصیده نشود اما در میان آن و حکم علیی باشد که حکم به آن منسوب شود.

فوائدی چند ... حقیقت بر سه قسم است:

- | | | |
|---|---|---|
| ۱) حقیقت متعذره: آنست که عمل بر معنای حقیقی لفظ دعوای باشد. | ۲) حقیقت مجبوره: آن است که عمل بر معنای حقیقی لفظ آسان باشد ولی در عرف یا شرع عمل به آن متروک باشد. | ۳) حقیقت مستقلة: آن است که عمل بر معنای حقیقی لفظ آسان باشد و در عرف و عادت مردم نیز رواج داشته باشد. |
|---|---|---|

قول: (و اذا كانت الحقيقة متعذرة او محصورة سیرالی المجاز) (یعنی: زمانی که عمل به حقیقت متعذر

یا محصور باشد تا مجاز عمل می شود.

هدف مصنف از متعذره : این است که رسیدن و عمل به آن با سستی همراه باشد. مثال : فردی قسم بخورد که از این درخت خرما نمی خورد. از آنجائی که خوردن خود درخت متعذر و مشکل است. بنابراین به مجاز عمل می شود و مراد میوه درخت است و اگر درخت میوه دار نیست هدف صحت آن است.

هدف مصنف از محصوره : آن است که حاصل شدن آن ممکن باشد اما مردم آن را ترک کرده باشند. مثال : فردی قسم بخورد که قدم خود را در منزل فلاصی نگذارد زیرا نهادن قدم در خانه از بیرون و پای برهنه بدون اینکه داخل خانه شود امکان پذیر است اما مردم آن را ترک کرده اند بنابراین عرفاً هدف از آن محاذی شدن در خانه می باشد.

قوله : (والمحصور شرعاً كالمحصور عادةً) (حتی تصرف التوکل بالمحصورة الى الجواب مطلقاً) : مصنف رحمه الله فرمودند که حکم صیقت محصوره شرعاً همان حکم صیقت محصوره عرفاً است. (یعنی همان گونه که در صیقت محصوره عادتاً عمل به مجاز می شود در صیقت محصوره شرعاً نیز چنین است. زیرا هر چیزی را که شرعاً ترک نموده است، مسلمان نیز به سبب دین و عملش از آن دوری می نماید.

حتی تصرف التوکل بالمحصورة الى الجواب مطلقاً : این عبارت تقریبی است برای قاعده مذکور، یعنی اگر فردی شخصی را برای اینکه در نزد قاضی از وی در برابر مدعی دفاع نماید تعیین کند، این مطلقاً بر جواب از طرف وی عمل می شود. زیرا خصوصیت فقط «انکار» را می گویند برابر است که مدعی بر حق باشد یا بر باطل و این کار شرعاً حرام است. زیرا الله جل جلاله فرموده است : (ولا تنازعوا) یعنی جدال نکنید. بنابراین لازم است تا مجازاً بآرد و اقرار، «مطلق به جواب» رجوع شود.

و این از قبیل اطلاق خاص بر عام می باشد. از این رو اگر وکیل خلاف مؤکل خود اقرار نمود، در نزد امام ابوحنیفه (رحمته) جایز است. اما در نزد امام زفر و امام شافعی (رحمهما الله) جایز نیست.

قوله : (و اذا كانت الحقيقة مستقلة و المجاز متعارفاً فهي أولى عند أبي حنيفة ظلاً لها)

وقتی که حقیقت مستقل باشد و مجاز متعارف، نزد امام ابوحنیفه (رحمته) حقیقت بهتر است. بر خلاف

صاحبین (رحمہما اللہ) : (توضیح : اگر حقیقت محصوره باشد بلکه عادتاً مستعمل باشد ، اما مجاز متعارف) نسبت به حقیقت بیشتر استعمال می شود یا از لفظ در فهم بهتر بود ، در این هنگام امام ابوحنیفہ (رحمہما اللہ) حقیقت را از مجاز بهتر می دانند ، اما در نزد صاحبین (رحمہما اللہ) تنها در یک روایت «مجاز متعارف» است و در روایتی دیگر «عموم مجاز» برتر می باشد.

فایده : (توجه این فائده مسئلہی قلبی را برایش واضح تر می کنند) تعریف مجاز متعارف : نزد شایخ بلخ : هدف از مجاز متعارف تعامل است (یعنی اگر چه حقیقت هم استعمال می شود اما مجاز متعارف نسبت به حقیقت بیشتر استعمال می گردد) نزد شایخ عراق : هدف از مجاز متعارف تبادر و تقاضا است (یعنی از ذهن از لفظ خود را به مجاز متعارف آورد و معنای مجاز از لفظ بهتر فہمیده شود)

اگر حقیقت مستعمل باشد از دو حال خالی نیست :
 ① نزد آن حقیقت ، مجاز متعارف است (در چنین صورتی ، در نزد امام ابوحنیفہ : عمل کردن به حقیقت اولی است و در نزد صاحبین (رحمہما اللہ) تنها در یک روایت «مجاز متعارف» برتر است و در روایتی دیگر «عموم مجاز» برتر می باشد)
 ② نزد آن حقیقت مجاز متعارف نیست (در چنین صورتی عمل به حقیقت بالاتفاق اولی خواهد بود)

بیان مثال حقیقت مستعمل : قوله : (کما إذا طفق لأياكل من هذه الخبضة أولاً شرب من هذا الفرات) مانند اینکه قسم بخورد از این گندم نمی خورد (والله لا أأكل من هذه الخبضة) یا اولین فرات نمی نوشد (والله لا أشرب من هذا الفرات) در هر دو مثال نزد امام ابوحنیفہ (رحمہما اللہ) به حقیقت عمل خواهد شد و نزد صاحبین (رحمہما اللہ) بنا بر روایتی به «مجاز متعارف» عمل می شود و بنا بر روایتی دیگر به «عموم مجاز» عمل می شود.

چنانچه حقیقت جمله و مثال اول این است که از عین گندم نمی خورد (و آن مستعمل است. چون که گندم جو شانه و بریان شده و با جویدن خورده می شود). و اما مجاز و محال استعمال همان نان است عادتاً؛ پس در نزد امام ابوحنیفه رحمه الله زمان حانت می شود که عین گندم را بخورد. و نزد صاحبین رحمه الله زمانی حانت می شود که از نان یا از هر دو بخورد.

(توضیحی بیشتر بر اقوال سه امام: از آنجا که نزد امام ابوحنیفه رحمه الله حقیقت مستعمل نسبت به مجاز برتر است، اگر حالف عین (اصل) گندم را خورد، نزد ایشان حانت می شود (چون عین گندم مستعمل است) و نزد صاحبین رحمه الله بنابر یک روایت با خوردن «نان گندم» حانت می شود زیرا که نزد ایشان طبق این روایت فقط عمل خوردن به دو مجاز متعارف «بختراست که در این کلام مجاز متعارف «نان گندم» است. اما طبق روایت دیگر با خوردن «عین گندم» حانت می شود و با خوردن «نان گندم» نیز حانت می شود. زیرا طبق این روایت عمل خوردن به «عموم مجاز» بختراست که هدف از عموم مجاز این است که از آن معنایی مراد گرفته شود که یک فرد آن «حقیقت» و یک فرد آن «مجاز» باشد. بنا بر این در این کلام (یعنی؛ والله لا آکل من هذه الكنطة) در صورت «عموم مجاز» هدف قسمت داخلی گندم می باشد. و مقصود این است که قسمت داخلی گندم را نمی خورد. و خوردن قسمت داخلی گندم با خوردن نان آن نیز متحقق می شود. بنا بر این در صورت مراد گرفتن «عموم مجاز» حالف در هر دو صورت (خوردن خود گندم یا خوردن نان گندم) حانت می شود).

ادامه بیان مثال حقیقت مستعمل: (قوله... أو لا يشرب من هذا الغرات)

شخص قسم یاد کرد «والله لا أشرب من هذا الغرات» به خدا قسم که از این غرات نمی نوشتم.

معنی حقیقی این کلام این است که با گذاشتن دهان بر غرات از آن بنوشد و این مستعمل است. همان گونه که عادت بادیه نشینان است. اما مجاز غالب الاستعمال است و آن اینکه با دست هایش آب بنوشد یا با ظرفی که از غرات در آن برداشته می شود.

بنا بر این نزد امام ابوحنیفه رحمه الله فقط با «نوشیدن با گذاشتن دهان» حانت می شود. و نزد صاحبین رحمه الله با «نوشیدن با ظرف و دست ها یا هر دو و گذاشتن دهان» حانت می شود.

نویسندگان! اگر حالف از بخوری که از غرات جاری می شود نوشید حانت نمی شود چون که نام غرات از او بر داشته شده

است. بر خلاف این که نگویید «من عاء الغزاة» چون که در این صورت بالاتفاق ثابت می شود. هر چه اینجا
 زحاف است که حالت نیت نکرده باشد. پس اگر نیت کرده باشد حکم مطابق نیت او است.
 قوله: (وهذا بناء على [اصل آخر وهو] أن الخلفية في التكلم عنده وعندهما في الحكم)
 قبل اختلاف میان امام رحلت و صاحبین رحمهم الله ذکر شده است که اگر حقیقت معتدله و مجاز متعارف باشد
 نزد امام رحلت علی بر حقیقت اولی و بهتر است و نزد صاحبین رحمهم الله در یک روایت عمل بر «مجاز متعارف»
 برتر است و در یک روایت عمل بر «مجموع مجاز» اولی است.
 مصنف المتأخر در عبارت فوق می فرماید: این اختلاف بر اساس اصل دیگری است و اصل این است که
 نزد امام رحمه الله فاشیخی مجاز در تلفظ (تکلم) است و نزد صاحبین رحمهم الله در حکم (یعنی نزد امام رحمه الله
 مجاز در تلفظ و صاحبین حقیقتی است و نزد صاحبین رحمهم الله مجاز در حکم و صاحبین حقیقتی است)
 ترجمه: این مسئله تفصیل را می طلبد و آن اینکه مجاز بالاتفاق قائم مقام حقیقت است و لازم است
 تا در حقیقت (یعنی مجاز) وجود اصل آن مقصور شود اما به خاطر عارضه یافته نشود این نیز بالاتفاق است
 اما اینان «جهت خلیفه بودن» اختلاف نموده اند.

قوله: (ويظهر اختلاف في قوله لعبد وهو أكبر سناً منه: «هذا البني») ترجمه: این اختلاف در گفته
 مولای به غلامش در حالی که غلام از او سناً بزرگتر است: «هذا البني» ظاهر می شود (ترجمه ابرار اختلاف و اختلاف بالاست)
 توضیح: یعنی نتیجه اختلاف بین امام ابو حنیفه و صاحبین رحمهم الله در گفته مرد به غلامش «هذا البني» و
 می شود در حالی که غلام از او سناً بزرگتر است. چنانچه این غلام در نزد امام ابو حنیفه و رحلت آزاد می شود و نزد
 صاحبین رحمهم الله آزاد نمی شود. زیرا در نزد امام ابو حنیفه (رحمته الله) این کلام به لحاظ عبارت خود از جهت مبتدا
 و خبر بودن و موضوع بودن برای حکم صحیح است. (و مقصود از صحیح بودن فقط درست بودن عربی نیست، بلکه مقصود
 از صحیح بودن کلام این است که صحیح العبارة باشد و ترجمه آن که لغتاً از آن فهمیده می شود نیز صحیح باشد
 و عقلاً مستبعد نباشد پس گفته فرد «اعتققت قبل أن افلق أو تخلق» این چنین نیست) پس وقتی که «
 هذا البني» به لحاظ عربیت و ترجمه صحیح است و به جهت اصراف و جرح محال است، به مجاز رجوع می شود تا که کلام
 لغو نشود و معنی مجازی «اعتققت» است از وقتی که مالکش شده است، چون که فرزند عیسی بر پدرش آزاد می باشد.

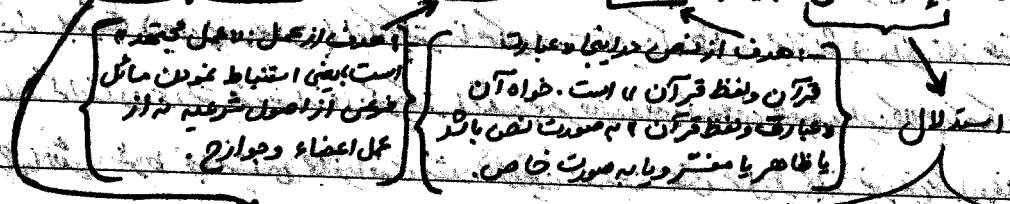
در نزد صاحبین (رحمہم اللہ)؛ خلیفہ در حکم است و میرا صحت مجاز ممکن بود، معنی حقیقی شرط است. این کلام لغوی بود چون کہ بنیوت (یعنی پسر بودن) از کوچکتر تا ممکن است تا این کہ حمل بہ مجاز شود و آن مجاز عتیق است. (یعنی امکان ندارد کہ این از کوچکتر خردتر از آن کوچکتر باشد. بہ هر حال وقتی کہ معنی حقیقی، این کلام ناممکن است، در نزد صاحبین رحمہم اللہ شرط جابجائی مجاز یافتہ شد. از این رو این سخن حمل بر مجاز نیز نمی شود و غلام آزاد می گردد و بلکه سخن لغوی شود.)

(۳) تعریف صریح و حکم آن؛ قوله: (وَأَمَّا الصَّرِيحُ فَاظْهَرُ الْمُرَادِ بِهِ ظُهُورُ بَيِّنَاتٍ حَقِيقَةٍ كَانَتْ أَوْ جَازًا كَقَوْلِهِ: أَنْتَ عَرٌّ وَأَنْتَ طَالِقٌ) (و حکمہ: تعلق الحکم بعین الکلام، و قیام مقام معنای حقیقی استغنی عن العزیمۃ) تعریف صریح: صریح لفظ است کہ معنی و مراد آن کاملاً ظاہر و واضح باشد، خواه آن لفظ (یعنی صریح) حقیقی باشد یا مجازی. (مانند قول شمس: أَنْتَ عَرٌّ وَأَنْتَ طَالِقٌ) حکم صریح: حکم صریح این است کہ حکم متعلق بہ اصل کلام است، و کلام قائم مقام معنای خود است و نیازی بہ ارادہ نیست نیست.

(۴) تعریف کنایہ و حکم آن؛ قوله: (وَأَمَّا الْكِنَايَةُ فَمَا اسْتَعْتَرِ الْمُرَادُ بِهِ، وَلَا يَنْفَعُ إِلَّا بِقَرِينَةٍ، حَقِيقَةٍ كَانَتْ أَوْ جَازًا مِثْلَ النَّاطِظِ الضَّمِيرِ) (و حکمہ: أَنْ لَا يَجِبُ الْعَمَلُ بِهَا إِلَّا بِالْقَرِينَةِ) تعریف کنایہ: کنایہ آن است کہ معنی آن پوشیده باشد و بدون قرینہ فہمیدہ نشود خواه آن کنایہ حقیقی باشد یا مجازی. مانند: النَّاطِظِ الضَّمِيرِ حکم کنایہ: عمل کردن بر آن بدون قرینہ و تکلم خواصہ نمی باشد. و پایان تقسیم سوم:

اقسام تقسیم چهارم لفظ و معنی (قرآن) عبارتند از: (استدلال بہ عبادة النفس) و (استدلال بآثار النفس) و (ثابت بدلالة النص) و (ثابت بإقتضاء النص)

① قوله: (والما الاستدلال بعبارة النص) فهو العمل بظاهر ما سبق الكلام له



① منتقل شدن ذهن از
 ② منتقل شدن ذهن از موضوع
 اثر بهیچ اثری مانند منتقل به سوی اثر مانند منتقل شدن
 شدن ذهن به سوی اثری با ذهن به سوی خود یا بیرون آن
 دیدن خود به همین می گویند «استدلال من» است مقصود اصلی و غیر اصلی هر دو را در بر
 «استدلال من المفعول الی العلم» «الفعل الی المفعول»
 [توجه! المادین مقام هر یک دوم هدف و
 مراد است]

① استدلال به عبارت النص: یعنی دلیل آوردن از قرآن و عمل بر ظاهر آنچه که کلام برای آن آورده شده است.

② قوله: (والما الاستدلال بإشارة النص فهو العمل بما ثبت بنظم لغة) لکنه غیر مقصود و

لا سبق له النص و ليس بظاهر من كل وجه
 :- این قید «إشارة النص» و «بما ثبت بنظم لغة»
 :- این قید عبارت النص :- این قید برای تاکید بیشتر
 خارج می شود (زیرا برای به خارج نمودن عبارت النص بر می گردد.
 عبارت النص هم مقصود است آورده شده است و توضیح
 و هم برای آن نص آورده تعریف است.

مثال برای عبارت النص و إشارة النص: قال الله تعالى: «وعلی المولود
 له الرزق» و کسوة حقن. این آیه و در بحث اثبات نفقه، عبارت النص «وعلی المولود
 له الرزق» و همچنین نسب اولاد از پدران با «إشارة النص» ثابت می شود.

② استدلال به إشارة النص: عمل نمودن بر چیزی است که از نظم قرآن لغة ثابت باشد ولی آن چیز مقصود نباشد و نه هم نص برای آن آورده شده باشد و نه هم از هر جهت ظاهر باشد.

۳) قوله: «وَأَمَّا الثَّابِتُ بِدَلَالَةِ النَّصِّ» ما ثبت بمعنى النص لغة (اجتهاداً) (فعل اولاً)

مذهب از معنی، معنی لغوی موضوع له

نیست، بلکه حذف از آن معنی التزام

است همانطور که حذف از «تأخیف» در

قول خداوند متعال «فَلَا تَقُلْ لَهَا أُنْثَى» آکار

در این است.

و این قيد اقتضای نیست، بلکه تأکید بر قول مصنف «دلالة» است با این قيد

رد بر کسانی است که می گویند: دلالة النص قیاس است.

۱- با این قيد عبارت النص و اشاره النص

از تعریف دلالة النص بیرون می روند چونکه

ثبوت آن دو با نفس نظم می شود نه

با معنی نص.

۲- (لغة) تمیز از معنی النص

است و با این قيد اقتضاء

و محذوف بیرون می روند

زیرا این دو شرعاً و عقلاً

ثابت اند نه لغة

مثال دلالة النص: قوله: (كالتأخيف) یوقف به علی حرمة الضرب بدون (الاجتهاد)

(ترجمه: مانند تأخیف از تأخیف (یعنی ممانعت از گفتن کلمه اُف در حضور والدین) که بدون اجتهاد نیز می توان بر حرمت

ضرب پس برد)

توضیح مثال مذکور: شارح (علیه الرحمة) می فرماید: در این مثال مسامحت است، بهتر بود که مصنف (در التی

اینگونه می فرمود: لا حرمة الضرب الذي یوقف علیه من النص عن التأخیف، یعنی مانند حرمت ضرب که از نص

عن التأخیف دانسته می شود. به هر حال با وجود مسامحت مقصود واضح است. زیرا معنی موضوع له قول خداوند

جل جلاله «فَلَا تَقُلْ لَهَا أُنْثَى» فقط «ممانعت از گفتن کلمه اُف» است. و این معنی از عبارت النص ثابت است

و معنی التزامی آن که ایلام است (یعنی جلوگیری از آزار رساندن) دلالة النص است. و آن چیزی که از

دلالة النص ثابت می شود «لا حرام بودن ضرب بوشم» است.

۴) قوله: «وَأَمَّا الثَّابِتُ بِإِقْتِضَاءِ النَّصِّ غَايَ لِإِعْلَالِ النَّصِّ إِلَّا بِشَرْطِ تَقَدُّمِهِ» فإن ذلك

أمر إقتضاه النص، لجهة ما يتأولم، فصار هذا مضافاً إلى النص بواسطة المقتضى

ای الاقتضاء

ثابت به إقتضاء النص: واما هر چیزی که با إقتضاء النص ثابت باشد این است که نص عمل نمی کند مگر به

شرطی که بر نص مقدم باشد؛ زیرا مقتضی آن است که آن را نص به خاطر صحت معنایی که آن را نص در بر گرفته است

اقتضاء نموده باشد (لذا مقتضی که خاطر مقتضی پسوی نص مضامین من باشد) (۶)
 (یا به عبارت دیگر هر آن چیزی که با اقتضاء نفس ثابت باشد یعنی مقتضی آن است که مقتضی
 عمل من کند مگر به شرطی که آن چیز بر نفس مقدم باشد پس مقتضی چیزی است که نفس آن را
 برای صحت مفهوم خود تواضع من کند یعنی تا زمانی که مقتضی موجود نباشد تا آن زمانی که مقتضی مفهوم
 نص نیز در دست من گردد پس این مقتضی توسط اقتضاء منسوب به پسوی نص من باشد)
 و آنچه از خارج قریب الانوار است من فرماید: برای عقل این عبارت دو توجیه کرده است. اما از آن
 جایی که آخرین لایم یا واضح تر بگویم آخرین هفتی کل این هفتی درس است و وقت برای مان بسیار
 تنگی کرده و کار را مجال را پیش از این و همچنین مورد جواب این لایم و جوابی که در این
 من دهد از شاخه زبان معذرت می خواهم و برای این دو توجیه به متن عربی جلد و فیه بشری صفح ۴۷۵ به عدد
 و به متن فارسی الفت السعید صفح ۳۶۱ تا ۳۶۲ (ساز و بساز) و از جمله اینها آنچه که در این
 و در این کتاب مذکور نیست

مثال اقتضاء نفس: قوله (و مثاله الأمر بالتحريم للتكثير مقتضى للملك ولم يذكره)
 مقتضی و در این مثال مقتضی امر آنکه اگر آن وقت برای این که گفته است و این امر ملک را می کند
 در حالی که ملک مذکور نیست در این مثال از اصول مجتهد است و ظاهر آنکه امر بالتحريم مقتضی
 ظاهر مثال (یعنی فقره رقبه) است یعنی خداوند قدرتی برای آزادی که آنرا اقتضاء می کند و در این
 در این امر آزادی و تقاضای ملک را من کند که در عبارت مذکور نیست و این امر اقتضاء می کند و در این
 فرموده است و فقره رقبه مملوکتی که «...» و این امر و تحریر «...» به این خاطر است که در این امر
 کردن انسان آزاد جابر است و در هم آزاد بودن مملوکت دیگری را پس فقره رقبه در این مقتضی است
 و در این که مقتضی من باشد و حکم آن (یعنی ملک) از مقتضی (یعنی مملوکتی که) تا آنکه است و مقتضی (۷)
 امر بالتحريم ثابت است

پیادآوری: بسم الله الرحمن الرحيم
 خوشتر بیان شد که تا منتهی جعل و صفت از این جزوه و مسائل از ابابسط و تفضل
 نوشته ام و بعد از آن تا من من (یعنی صفحه هفتاد و چهار) سخن می گویم که نه قدرت جنتی و مسیحه ای

بنویسیم که الحمد لله مطابق دخواست تا اینجا نوشته شد. اما از این صیغه (یعنی ص ۷۷) تا ابتدای صیغه (۸۲)، همان روش تفصیلی صیغه (۳۳) را ادامه داریم. و در آخر به عنوان بخش پایانی محترمت و رخصت را به همراه اقامت حرکت بیان نموده ایم:

نویس؛ (و مختص مراده بصیغه لازمه) توضیح و نقل عبارت: مصنف رحمه الله می خواهد اختصاص را ثابت کند در میان (۱) «صیغه امر» محقق و وجوب است و برای اباحت و نذوب و غیره نمی باشد (۲) و وجوب فقط از صیغه امر ثابت می شود و از فعل پیامبر (ص) ثابت نمی شود.

و با ثابت کردن این اختصاص می خواهد مذهب ترادف و اشتراک را نفی کند (یعنی مذهبی را نفی می کند که می گویند «صیغه امر» بین وجوب، اباحت و نذوب مشترک است و نیز مذهبی را نفی می کند که می گویند وجوب هم از امر و هم از فعل پیامبر (ص) ثابت می شود).

برای نفی ترادف و اشتراک دو بحث از جانب شارح مطرح شده است: **بحث اول:** «باء» در عبارت «و مختص مراده بصیغه لازمه» بر «محقق» داخل است. مانند عبارت «فَخَصَّصْتُ فَلَانًا بِالذِّكْرِ» که «باء» در آن بر محقق داخل شده است. یعنی «صیغه امر» «محقق» و «مراد امر یعنی وجوب» «محقق به» است. و معنایش این است که صیغه امر محقق وجوب است؛ یعنی صیغه امر فقط بر وجوب دلالت می کند و بر اباحت و نذوب دلالت نمی کند. پس وقتی که صیغه امر فقط بر وجوب دلالت می کند و بر اباحت و نذوب دلالت نمی کند **لذا نفی اشتراک شد.**

و معنی قول مآتن «لازمه» این می شود که صیغه امر، برای مراد (یعنی وجوب) لازم است و هیچگاه صیغه از وجوب جدا نمی شود و مراد (یعنی وجوب) به غیر از صیغه امر از فعل پیامبر (ص) مخفی شده نمی شود. پس وقتی صیغه امر برای وجوب لازم است و وجوب علاوه از صیغه، با فعل پیامبر (ص) مخفی شده نمی شود لذا در میان صیغه امر و فعل پیامبر (ص) **نفی ترادف می باشد.**

بحث دوم: «باء» بر «محقق به» داخل است همانگونه که اصل آن است؛ یعنی: مراد امر (یعنی وجوب) به جز از صیغه (یعنی با فعل) مخفی شده نمی شود. لذا این **نفی ترادف** می باشد و بعد اگر قول مصنف «لازمه» بر لازم اعم حمل شود این نیز **نفی ترادف** می شود چرا که لازم بدون ملزوم یافت نمی شود پس اصلاً **نفی اشتراک** از آن منضموم نمی شود. لذا مناسب است این که لازم بر **لازم مساوی** حمل شود یعنی مراد بدون صیغه و صیغه بدون مراد یافت نمی شود، پس در این هنگام گنایتاً نفی **ترادف و اشتراک** هر دو می شود.

قوله: (حتى لا يكون الفعل موجباً) [توضیح: این عبارت از لفظ عبارت قبل است، که محضت در وقت بعد از
نهی اشتراک در تعریف کفایه، از اینها **فعلی ترادف** را قصد آنصریح فرموده است]
محضت علیه الرحمه در این عبارت چنین می فرماید: وقتی که «واجب» مخصوص به محضت باشد، استیلا
از آن فعل پیامبر (صلی الله علیه و آله) که با مواظبت خود «واجب» ثابت نمی شود، (یعنی برآورد موجب نمی باشد)
سوال: در واقع عبارت فوق از محضت رحمه الله، جواب سوال مقتدی است و آن اینکه: زمانی که لازم
به لازم مساوی عمل شود (چنانچه که در بحث دوم از عبارت مطلق بیان شد) پس با آن نفس ترادف و اشتراک
صرد حاصل می شود پس فایده قول بالا: «حتى لا يكون الفعل موجباً» محضت بجواب: زمانی که نفس ترادف
و اشتراک کفایه حاصل شد، محضت رحمه الله اراده کرده تا آن را مراعاه محضت بیان کند، پس فرمودند:
«حتى لا يكون موجباً» یعنی: «و بعد از آن نیز خود را در موجب الزم می نماید» تا که با عبارت اول نفس
ترادف و اشتراک دوم نفس اشتراک قصد حاصل شود.

قوله: (خلافاً لبعض اصحاب الشافعي رحمه الله) [توضیح: این عبارت از لفظ عبارت قبل است]
وضیح: بعدتر گفتیم که از آن فعل پیامبر که با مواظبت خود «واجب» ثابت نمی شود، اما بعضی از اصحاب
شافعی در این باره با ما اختلاف دارند و ایشان می فرمایند: فعل پیامبر (صلی الله علیه و آله) مانند امر پیامبر (صلی الله علیه و آله)
موجب است (یعنی همانگونه که از صغیر امر واجب ثابت می شود همچنانکه از فعل پیامبر واجب نیز واجب
ثابت می شود).

اصحاب شافعی رحمه الله علی سبیل التدریس بر آن دو دلیل ذکر فرموده اند:
(۱) دلیل اول: فعل پیامبر (صلی الله علیه و آله) نیز امر است چرا که امر تقبیلی قسم است: (۱) فعل (۲) فعل و هر
امر امری واجب است.
(۲) دلیل دوم: فعل قسمی از امر است و البته در افاده واجب همانند امر است و چون در افاده
واجب مثل امر است و مشارک آن است، لذا همانند امر قولی پیامبر (صلی الله علیه و آله) از فعل پیامبر (صلی الله علیه و آله) نیز
واجب ثابت می شود. **نکته:** اشتراک در وقت
توضیح: باید دانست که اختلاف بین ما و شافعی زمانی است که آن فعل از پیامبر (صلی الله علیه و آله) صادر
نشده باشد مانند زلات و نه آن فعل فطری و طبیعی پیامبر (صلی الله علیه و آله) باشد مانند خورشید و ماهی.

و نه مخصوص بیا میر (صلی الله علیه و آله) باشد. نکاح بیش از چهار زن مطلقاً مجوز است چنانچه اگر فعلی مجزاً
از چهار میر (صلی الله علیه و آله) صادر شود و یا فعل طبیعی بیا میر (صلی الله علیه و آله) بوده یا مخصوص ذات کن حضرت (صلی الله علیه و آله) باشد بالاخر
اینگونه فعل موجب نمی باشد یعنی با این فعل نه نذر با وجوب ثابت می ماند و نه نذر موقوف

قوله: (المنع عن الوصال و خلع النکاح) ترجمه این عبارت متعلق به مدعی لا ینکون الفعل موجباً است
(ترجمه عبارت: چون از روزه پیروی و پیروی آوردن کفایت می کند است). این عبارت دلیل ما افشاء است
بر گفته بی مان لا ینکون الفعل موجباً.

توضیح دلیل ما: پیامبر (صلی الله علیه و آله) اصحاب خود را از روزه وصال (پن در پی) بدون افطار و بدون مشاهده
نجات می داد و سر نماز پیروی آوردن منع فرمودند.
روایت شده که آنحضرت (صلی الله علیه و آله) بدون افطار و بیش از چهار روزه اگر فرستاد یا از ایشان نیز این گونه روزه گرفتند
پس آنحضرت (صلی الله علیه و آله) اصحاب خود را از روزه وصال (پن در پی روزه گرفتن آدم هم بدون افطار) منع نمودند و فرمودند
کلام یک روز نماز من است. پس فرمود: هر چه در گام غذا می دهد و می خورد (یعنی شطاعت روزة متوالی
شب و روز را ندارد و برای من از جانب خدا قدرت روحانی است و از جانب او خود را زنده می شوم و از شراب
محبت الهی سیراب می شوم).

روایت شده است که آنحضرت (صلی الله علیه و آله) با اصحاب خود نماز می خواندند که ناگهان آنحضرت (صلی الله علیه و آله) مبارک
خود را پیرون کردند پس اصحاب نیز فعلین خود را پیرون کردند و وقتی آنحضرت (صلی الله علیه و آله) نماز را تمام کردند
فرمودند: چه چیزی شما را بر آن داشت تا کفایت هایمان را بپوشانید؟ گفتند: ما شما را دیدیم که فعلین خود
را پیرون آوردید. آنحضرت (صلی الله علیه و آله) فرمودند: صبر کنید علیه السلام به من خبر داد که در فعلین نماز است
و وقتی یکی از شما به مسجد بیاید باید نگاه کند اگر در فعلین خود نماز است دید آنها را پاک کند و با فعلین نماز
بخواند. این دلائل امام ابوحنیفه رحمه الله است.

قوله: (و الوجوب الاستیذان بقوله علیه السلام: صلوا كما رأيتموني أصلي لا بالفعل)

توضیح: این عبارت مصنف رحمه الله در واقع جوابی است به بعضی از اصحاب شافعی رحمه الله (یا خود شافعی) که
ایشان (یعنی بعضی از اصحاب شافعی) برای وجوب استیذان فعل دو دلیل ذکر فرموده اند: حاصل دلیل اول این

قوله: (حتى لا يكون الفعل موجباً) [توجه! این عبارت ادله عبارت قبل است، که مصنف رحمه الله بعد از نفي اشتراك و مترادف کنایه، از اینجا **نفي مترادف** را قصداً تصریح فرموده است.]
 مصنف علیه الرحمه در این عبارت چنین می فرماید: وقتی که «واجب» مخصوص به صیغه امر است، لذا از آن فعل پیامبر (صلی الله علیه و آله) که با مواظبت نبوده، «واجب» ثابت نمی شود. (یعنی برائت موجب نفي باشد).
 سوال: در واقع عبارت فوق از مصنف رحمه الله، جواب سوال مقدری است و آن اینکه: زمانی که لازم بر لازم مساوی عمل شود (چنانچه که در بحث دوم از عبارت ماحقل بیان شد) پس با آن نفي مترادف و اشتراك هر دو حاصل می شود پس فایده قول بالا «حتى لا يكون الفعل موجباً» چیست؟ جواب: زمانی که نفي مترادف و اشتراك کنایه حاصل شد، مصنف رحمه الله اراده کردند تا آن را صراحةً محضه بیان کنند، پس فرمودند: «حتى لا يكون موجباً» و بعد از آن نیز فرمودند: «و موجباً الوجوب» الخ، تا که با عبارت اول نفي مترادف و اشتراك دوم نفي مترادف حاصل شود.

قوله: (خلافاً لبعض اصحاب الشافعي رحمه الله) [توجه! این عبارت ادله عبارت قبل است.]
 توضیح: جدتاً گفتیم که از آن فعل پیامبر (صلی الله علیه و آله) که با مواظبت نبوده، واجب ثابت نمی شود. اما بعضی از اصحاب شافعی در این باره با ما اختلاف دارند و ایشان می فرمایند: فعل پیامبر (صلی الله علیه و آله) مانند امر پیامبر (صلی الله علیه و آله) موجب است (یعنی همانگونه که از صیغه امر واجب ثابت می شود همچنانکه از فعل پیامبر (صلی الله علیه و آله) نیز واجب ثابت می شود).

اصحاب شافعی رحمه الله علی سبیل التدرید بر آن دو دلیل ذکر فرموده اند:
 (۱) دلیل اول: فعل پیامبر (صلی الله علیه و آله) نیز امر است چرا که امر نیز دو قسم است: (۱) قول (۲) فعل؛ و هر امر برای واجب است.
 (۲) دلیل دوم: فعل قسمی از امر نیست البتة در افاده وجوب همانند امر است و چون در افاده وجوب مثل امر است و مشارک آن است لذا همانند امر قولی پیامبر (صلی الله علیه و آله) از فعل پیامبر (صلی الله علیه و آله) نیز وجوب ثابت می شود.

توجه! باید دانست که اختلاف بین ما و شوافع زمانی است که آن فعل از پیامبر (صلی الله علیه و آله) نهماً صادر نشده باشد مانند زلات و نه آن فعل فطری و طبیعی پیامبر (صلی الله علیه و آله) باشد مانند خوردن و نوشیدن.

است که گزیده فعل متنی امر نیست، اما مانند امر مفید و خوب است، چرا که آن غفرت (ص) در روز خندق چهار غار
را نشانده است و وقتی که بخواند سبب هر چهار غار را (یعنی ظهر، عصر، مغرب و عشاء) با ترتیب قضای این بجای
آوردند و سبب فرمودند: ضلوا کما رایتونی أمتی (یعنی: هرگاه که مرا دیدید بخار می خوانم، همانجا باشید) پس
آن غفرت (ص) پیروی از افعالش را بر اقامت لازم قرار دادند.

جواب مصنف بر استدلال شافعی (یا همان اعمامه ایان رحمه الله) و وجوب برای قول پیامبر (ص) لا ضلوا
کما رایتونی أمتی، اگر گرفته شده است، خداوند فعل پیامبر (ص) را چونکه اگر فعل پیامبر (ص) واجب می بود، محال بود
به مجرد دیدن فعل پیامبر (ص) از آن حضرت (ص) پیروی می کردند و اصلاً نیازی به این دستور پیامبر (ص) نبود.
و قوله: (و ما أمر فرعون بفرعون) این عبارت با معنی است از جانب مصنف، رحمه الله، در دلیل دوم.

بعضی از اعمام شافعی که خلاصه ی دلیل دوم آنها از این قرار است: که امر بر دو قسم است: (۱) قول (۲) فعل، مگر
فعل امر است و امر برای وجوب است، پس لهذا فعل نیز برای وجوب می باشد. و دلیل امر بودن فعل این است که
خداوند در کلام خود: «و ما أمر فرعون بفرعون» بفرشید، «اطلاق لفظ امر را بر فعل نموده است، یعنی فعل
(یک کار) فرعون در صحت نبوده است.

خلاصه اینکه: در این آیه مراد از امر فرعون، فعل فرعون است و بر فعل «أمر» اطلاق شده است
و دلیل این اطلاق این است که در آیه «و ما أمر فرعون» (یعنی قول فرعون) را به فرشیده متصف نموده است؛
در حالی که «قول» با «فرشید» متصف نمی شود بلکه با «دیده» متصف می شود، البته «فعل» با «دیده»
متصف می شود، لذا در آیه لفظ «فرشید» دلالت بر آن است که مراد از «أمر» فعل است، پس وقتی مراد
از «أمر» فعل است، معلوم می شود که فعل نیز یک قسمی از امر است و امر برای وجوب است، پس
لذا «فعل» نیز برای وجوب است.

جواب دوم مصنف به دلیل دوم شافعی: چون امر سبب فعل است، فعل را امر نامیدند و این امر
قبیل نماز است، و سخن در اینجا در حقیقت است، قویاً دلیل اول شافعی علی سبیل التمثیل و دلیل دوم علی سبیل التوقیف است.

۱۱۱

بیان موجب امر: قوله: (و ما أوجب الوجوب لا الترتیب و لا الإباحة و لا التوقیف)
قابل ذکر است که ترجمه و توضیح مختصر این عبارت در صفحه ۱۷ از همین دفتر تحت عنوان «بیان موجب امر» گذشت
اما در اینجا دلائل هر یک از مذاهب را بیان می کنیم و **اهل حنبلی** می گویند: چون امر برای طلب است، لذا لازم

است. جانب فعل در آن راجع باشد تا که فعل طلب کرده شود. کترین در جمع راجع و مذکر است، معین
قول خداوند تعالی: «فما توبعهم ان علمتم فیمم فیما» (پس آنچه را که توبع کنید اگر در آنجا ضعیف و اعان کردید)
اهل اباحت می گویند که معنی طلب این است که در آن فعل محتاج باشد و حرام باشد و کترین در جمع
آن اباحت است و مانند قول خداوند: «فاصلوا»

قائلین توقف می گویند که امر بر آن شایسته معنی استقال می شود. مانند: «واجب» و «اباحت» و «لرب»
تحریر، تجزیه و تفسیر و غیره. پس تا زمانی که هر یک از این ها قرینه ای قائم شود بر آن عمل نمی شود
لذا توقف واجب می شود تا اینکه مراد معین شود.

نزد ما «واجب» حقیقت امر است و لذا مطلق امر بر آن حل می شود تا زمانی که قرینه ای
بر خلاف آن قائم شود و توقف که بر خلاف آن قرینه ای قائم شود بر حسب مقام بر آن حل می شود.
توجه ۱ در عبارت مستفاد از «و موجه الوجوب» الخ، مرجع مفید موجه «امر است

قوله: (سواء كان بعد الخطر أو قبله) ترجمه: خواه آن حکم بعد از ممانعت باشد یا قبل از آن؛
توضیح: این عبارت متعلق به قول مستفاد از «و موجه الوجوب» است. و هرگز میسر نیست که
می گویند امر بعد از ممانعت برای اباحت است و قبل از ممانعت برای وجوب و آنکه همانگونه که عقل و
عادت آن را اقتضا می کند، مانند قول خداوند تعالی: «وإذا حلتم فاصطادوا»

ما می گویند «واجب» بعد از ممانعت نیز در آن استقال شده است، مانند قول خداوند تعالی:
(فإذا انسحق الأمر المحرم فاقبلوا المشركين هیت و بعد عنهم)

اما جواب «وإذا حلتم فاصطادوا» و اباحت در این قول خداوند تعالی از صیغه امر تخصیص می خورد
بلکه از این قول خداوند تعالی: «أجل لكم الطيبات» فهمیده می شود و تأمر به اصطیاد (شکار) فقط برای ذکرهاست و
فایده اینهاست و وقتی که فرض باری و بر اینها تصریح می باشد پس مناسب است که امر به در وقت اطلاق
برای وجوب باشد و در صورت قرآن و مجاز بر غیر وجوب حل شود.

بیان دلائل وجوب و قوله: (لا ابتغاء الخیرة عن المأمور بالأمر بالنقص) ترجمه: به دلیل
منتفی شدن اختیار مأمور بالأمر به لحاظ نقص قرآن.

توضیح: ما گفتیم: موجب امر وجوب است زیرا که اختیار مأمورین مکلفین بالأمر توسط نقص قرآن

عرف اجماع بخودند که هرگاه کسی بخواد عقلی را از کسی طلب کند، طلب نمی کند مگر بلفظ امر و
کمال طلب فقط در صورت وجوب می باشد.

و همچنین دلیل عقلی نیز دلیلی بر آن است که امر برای وجوب است و آن این است که تمام تعارضات
افعال مانند ماضی، مستقبل و حال، هر یک بر معنی خاص دلالت می کنند پس مناسب است که امر نیز همین
بر معنی «وجوب» دلالت کند.

(و گفته شده است که دلیل عقلی این است که وقتی آقای غلامی را دستور به کلامی دهد و آن غلام کار را انجام
دهد، غلام مستحق تنبیه می شود پس اگر امر برای وجوب نمی بود غلام مستحق تنبیه نمی شد).

و اگر این گفته شود که ما نیز قبول داریم که از امر وجوب ثابت می شود لیکن می گوئیم که علاوه بر وجوب

اباحت و ندب نیز ثابت می شود. جواب اول: ایراد توضیح فائده نوزدهم شده است.

جواب دوم: اصل این اشتراک است. توضیح جواب: بعضی اکر لفظ بر معنای متعددی دلالت کند و در آن
این احتمال نیز باشد که این لفظ در میان آن معانی مشترک باشد و این احتمال نیز وجود داشته باشد که یک معنی
از بین آن حقایق و باقی مجازی باشد پس این لفظ بر حقیقت و مجاز هر دو می تواند دلالت کند (مگر در مورد اشتراک)؛ خدشه آخر
از دلالت اجماع ثابت شد که از حیث «امر و وجوب» ثابت می شود و اصل بودن نمی (اشتراک مسلم است؛ لذا این
نیز ثابت می شود که وجوب امر فقط وجوب است و اگرگاه به علت قرائن، امر به معنی دیگری استعمال شود
مجازاً امر باشد نه حقیقت.

سوال: چرا صاحب بنابر دلالت اجماع گفت «الاجماع» لغت؟

جواب: چون که نفس «الاجماع» بر آن منعقد شده است که موجب امر وجوب است چرا که این مختلفه
است بلکه اجماع بر چیزی است که بر آن دلالت می کند.

قول الشارح: (ولیس هذا اثبات للغة بالقياس) (جواب سوالی است).

سوال: موجب امر وجوب باشد «امر لغوی» است ولی شما معنی آن را با عقل و قیاس ثابت

نموده اید حال آنکه ثابت کردن لغت با قیاس جایز نیست؟

جواب: در اینجا ثابت کردن لغت با قیاس نهاده است بلکه این را ثابت کرده است که «اصل» نبودن

اشتراک است. (توضیح جواب: یعنی همان گونه که تمام افعال بر معنی خاص دلالت می کنند و در معنی متعددی

مشترک هستند؛ معنی امر نیز بر معنی خاص، یعنی بر معنی وجوب دلالت می کند و در بین اباحت و

منتفی شده است و کن نص این قول خداوند متعال است: «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُ إِذَا فُضِيَ إِلَيْهِ أَمْرٌ أَلَّا يَكُونَ لِمِ الْكَثِيرَةِ مِنْ أَمْرِهِمْ» .

توضیح آیه: یعنی اگر بخوانند آن حکم را قبول کنند و اگر بخوانند قبول نکنند بلکه بر آنجا اصرار و پایداری از حکم خدا و رسول خدا فرض است و این چیز فقط در واجب است.

بعضی گفته اند: که نص قول خداوند متعال: «وَمَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ» [خطاب به ابلیس یعنی] است. یعنی بعد از اینکه به تو دستور دادم برای تو اختیاری باقی نماند پس چرا سجده را ترک کردی؟

قولم: (وَالسَّخَّاءُ الْوَعِيدُ لِتَارِكِ) ترجمه: و به این خاطر که تارک امر مستحق وعید است.

توضیح: این عبارت دلیل دوم است برای آنکه موجب امر و وجوب است. و این عبارت بر قول قبل مابق در انتفاء اکثریت دلیلی لعل بوده عطف است.

توضیح دلیل: مستحق وعید بودن تارک امر «از نص ثابت است و آن قول خداوند متعال: «فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» است. یعنی پس باید کسانی که امر رسول خدا را مخالفت می کنند و از آن روی می گردانند، بترسند که مبادا به فتنه ای بزرگ [در دنیا] یا عذاب دردناک [در آخرت] گرفتار شوند.

و این وعید فقط بر ترک واجب می باشد.

اعتراض: این استدلال زمانی درست است که این امر برای وجوب باشد در حالی که این صریح است؛ چون امکان دارد که در اینجا مخالفت به صورت انکار باشد نه به صورت ترک؟

جواب: سیاق کلام دال بر این است که این امر برای وجوب است نه نیازی به دلیل است و نه مصادره علی المطلوب لازم می آید و لفظ «مخالفت» در استعمال عربی بها بر «ترک عمل» گفته می شود. فایده: مصادره علی المطلوب یعنی دعوا را به عنوان دلیل پیش کردن، یعنی دعوا و دلیل هر دو یکی باشند.

قولم: ^{دلیل دوم} وَلِلَّاهِ الْإِجْمَاعُ ^{دلیل چهارم} وَالْمَقْشُورُ: ترجمه: و به خاطر دلالت اجماع و دلیل عقلی؛ توضیح: دلالت اجماع بر این دلالت می کند که امر برای وجوب است. چون اهل لغت و اهل

فردی مشترک نیست، پس وقتی که در اینجا اصل بودن عدم اشتراک را ثابت کرد و وجوب بودن موجب امر را ثابت نکرد لذا اعتراض اثبات لغت باقیاس نیز وارد نمی شود.

۳. احکام مشروعی که خداوند متعال برای بندگانش مشروع نموده است:

(۱) عزیمت: (به چیزی گفته می شود که در احکام مشروعی اصل است، متعلق به عوارض نیست، [یعنی به لحاظ عوارض مشروع نشده است])
(۲) رخصت: [تفاوت رخصت با عبت پرچیده بودن از اصول شامش اخذ کرده و در صغیر بعد نوشته ایم ضایحه است و فرمودند...]

(۱) فرض: (آن حکم مشروعی است که احتمال زیادی حکمی را ندارد و با دلیلی ثابت باشد که در آن شبهه نباشد)
(۲) واجب: (آن حکمی است که با دلیلی که در آن شبهه است مشروع شده باشد) مانند: صدقه فطر و قربان.
مانند: ایمان و رکات اربعه (یعنی بخانه رکات حکم آن عمل بر آن لازم است اما یقین و اعتقاد داشتن بر آن لازم نیست).
حکم آن: لازم بودن اعتقاد و تصدیق (حتی که منکر آن کافر نمی شود) به خاطر عدم علم و یقین.
بالقلب است (حتی که منکر آن کافر نمی شود و تارک آن فاسق می باشد اما اگر تأویل نماید فاسق و به تارک آن (بدون عذر) فاسق نمی شود).

۳. سنت (گفته می شود)

(۱) سنت الهی: تارک آن مستحق جزای است یا سبب می باشد.
(۲) سنت الهی: تارک آن مستحق جزای است یا سبب می باشد.
مانند: جماعت اذان و اقامه و یا بهر اصل در لباس پوشیدن و نشسته و ایستادن ایشان.

(ع) نقل : نقل حکم مشروطی که با انجام دادن آن به انسان ثواب می رسد و یا ترک نمودن آن عذاب داده نمی شود . (به همین خاطر برای مسافر نماز را بر دو رکعت ، نقل است)

[امام شافعی : وقتی که نقل را با این صفت شروع نمودن ، واجب است تا آخر به همان حالت باقی بماند : ما می گوئیم : حفاظت آن چه را که اداء نموده است واجب است و رافضی همین است که باقی لازم شود . و این مانند نذر است که به مجرد نام بردن مال فداوند می شود نه فعلاً ...]

→ جملات داخل قلاب ترجمه متن فارسی هستند که در ادامه نقل نوشته شده بودند .

رفعت

(۲) تغییر صفت فعل است (یعنی برای شخصی از

حرام حلال گردد)

مثال : اگر کسی از شدت گرسنگی و تشنگی به

خوردن مردار و شراب مجبور شد و احتمال از

بین رفتن او بود ، استفاده از آنها به اندازه

نجات اشی حلال می گردد

حکم آن : اگر از خوردن آنها باز است تا از بین

رفت همانند خودکشی است .

(۱) رفعت فعل همراه با بقای حرمت آن

مثال : جاری نمودن کلمه کفر در وقت مجبور ،

همراه با اطمینان و ایمان قلبی

حکم آن : اگر صبر کند تا کشته شود

تا صبر خواهد بود به خاطر باز ایستادن

از کار حرام و برگردانستن نمی شارع (ص)

